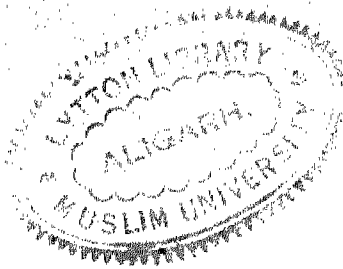


1. سلمه

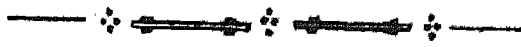
2963

12/4
1050-07



سلسلہء تفسیر

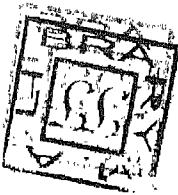
(۱)



گوارہ تمدن

اثر

نسیان فحوری



CHECKED

Date.....

بہشتی بیگم

Restaurants, Galapagos

سِلْسِلَةُ بِلَقَائِيَّةِ

(۱)

گہوارہ حرم

یعنی

سکون

اُردو زبان میں اپنی قسم کی سب سے پہلی تصنیف جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ عورتیں
ازمنہ قدیمہ میں تہذیب و ارتقا کے عالم کا کس قدر ساتھ دیا اور دنیا کی شائستگی
اور عزت عورت کی کس قدر مہم نون ہو

اثر

غلام مولانا نیاز فتح پوری

CHECKED

Date.....

طبع - انڈین پریس لکھنؤ
دارالاشاعت صدیق بک پکچر لکھنؤ

حقوق محفوظ

قیمت اردو روپیہ

بار دوم

✓
C.P.

1064

[illegible]

CHECKED-2002

The Book Of Life has been written
and is now being written

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱	عورت کے احترام کا زوال	۹	انتساب
۳۳	اسلام کا احسان و مطہر نسواں	۱۱	تعارف
	پہلی فصل	۱۳	نیایش و گرایش
۳۵	افراہمی ایسا ہے کیلئے عورت کی کاوش		مقدمہ
۳۶	غذا کا مینا کرنا	۱۴	علم انسان اور اس کی شاخیں
۳۷	خام غذا	۱۹	زمانہ قدیم میں عورت کی ذمہ داریاں
۳۹	خرمن جمع کرنے کے طریقے اور اس کی حفاظت	۲۰	تاریخچہ انسانی کے دور زمانے
"	بٹی پالنا	۲۱	سب سے پہلی عورت کی حالت
۴۳	مشروبات کے متعلق نرا لٹ	۲۳	عورت کی دائمی احتیاج
"	نباتاں کا زہر دور کرنا	۲۶	زمانہ قدیم میں عورت کیا کیا کام کرتی تھی
۴۴	لیک یا ڈبل روٹی	۲۷	عورت کی غفلت پریش کی حد تک
"	زراعت کی بنیاد	۲۹	عورت کی تنہا خصوصیت

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	تیسری فصل	۲۵	کنوؤں کی بنیاد
۷۱	(چرم سازی اور عورت)	۲۶	پانی لانا
۷۱	کھال سے کپڑے تیار کرنا	۲۸	چاقو یا چھری
۷۲	سمور سازی	۲۹	گوشت خشک کرنا
۷۳	سابر کی تیاری	۳۰	گوشت پکانا
۷۴	کشتی منڈھنا	۳۱	درخت کاٹنا
۷۵	کھال بنانا	۳۲	ظردن سازی
۷۶	کھال کے خیمے		دوسری فصل
۷۷	خیاطی	۵۵	(بُنے کے متعلق عورت کے کازات)
۷۸	تسمے، گنگن، سر بند، تھیلے	۵۶	ٹوکریاں، ٹٹیاں، جھابے، جال
	چوتھی فصل	۵۷	مسلائی یا ستائی
۸۱	(فن ظردن سازی)	۶۱	ریشے سے کپڑا بنانا
۸۲	رکابیاں اور چراغی چولہا	۶۲	پیرضہ
۸۳	مٹی کے برتن	۶۸	زنگ ریزی
	پانچویں فصل	۷۰	جال بنانا
۹۱	(عورت کی بار بردارانہ خدمات)		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۲	قلنبہ رانی	۹۲	بچوں کا ادھر ادھر لیجانا
۱۱۳	نرانا	۹۴	گہوارے
۱۱۴	علاج امراض	۹۵	اسباب خانداری کی حاملی
۱۱۵	سوشیوں کی پرورش	۹۶	اینڈوبیاں
۱۱۶	مچھلیاں	۹۷	صندوق نامہ دار ٹوکری
"	تعمیر	۹۷	کشتی رانی
۱۱۷	سبب جوی بھگ	۹۷	عورت زیادہ بوجھ لاد سکتی ہے
"	آلات درو		چھٹی فصل
۱۱۹	آگ	۱۰۷	(عورت اور فنون خستہ)
۱۲۰	رزق زنگی	"	دھار دار آلات
۱۲۲	تعمیر کوئی	۱۰۸	رسل
"	سمندر کی پیداوار	۱۰۹	بکلی
۱۲۳	بھاپ کے ذریعہ سے طعام پیری	۱۱۰	چولھا
	ساتویں فصل	"	توا
۱۲۴	(عورت اور فنون لطیفہ)	۱۱۱	نمک
۱۲۵	خوبصورتی یا تناسب	۱۱۲	نہریاں ترکا رہاں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	۳ ٹھویں فصل	۱۳۴	کیسانیت
	(عورت اور زبان)	۱۳۵	باریکی
۱۵۶	ابتداء لفظ		اشکال ریاضیہ
۱۶۰	عورت مرد کی زبان کا فرق		رنگینی
	تسمیہ اشیاء	۱۳۷	پارچہ بانی
۱۶۱	تذکرہ و تائیت		ریشی پڑا
۱۶۲	کتابت کی ابتدا	۱۳۸	زردوزی
۱۶۳	زبانی اشارات	۱۳۹	نیتہ اور سیل
۱۶۳	اشاعت زبان	۱۴۰	گلیم بانی
۱۶۴	پیغام بری اور جاسوسی		خاص قسم کے کپڑے
۱۶۵	سلطہ حفاظت زبان	۱۴۱	ظروف سازی
۱۶۵	نظم یا شعر	۱۴۲	موسیقی
	نویں فصل	۱۴۵	کارچوب
۱۶۱	(عورت اور معاشرت)	۱۴۶	آلات موسیقی
۱۶۱	وضع حمل	۱۵۲	زیورہ آرائش جسمانی
۱۶۲	پرورش و تربیت اطفال	۱۵۳	بت تراشی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۰۰	تاثر اور پابندی	۱۶۳	تسلیم
۲۰۱	ندہی خیالات کی وسعت	۱۶۶	علمی زندگی
۲۰۲	ندہ دو آفتیت کے نتائج	۱۸۳	شادی
۲۰۶	شعائر	۱۸۴	تیسیر مکانات
۲۰۷	عالم ارواح	۱۸۴	تخلیف قطعات مکان
۲۰۸	علم الاصنام	۱۸۵	اخلاقی زندگی
۲۰۹	اشاعت علم الاصنام	۱۹۰	عورت کا درجہ
۲۰۹	مردہ کے متعلق مراسم	۱۹۳	سوسائٹی برائز
۲۰۹	عورت کی ندہی پیشوائی	۱۹۳	حقوق
۲۰۹	ساحرہ عورتیں	۱۹۴	تجارت
۲۱۰	روحانی معالجات	۱۹۴	شائستگی
۲۱۱	آسمانی دنیا کی عورتیں	۱۹۵	گودنا
۲۱۲	دیدیاں اور دیوتا	۱۹۵	شرم و حیا
۲۱۳	زمین کی دیوی	۱۹۵	جنگی خدمات
۲۱۵	درخت	۱۹۹	دسویں فصل
۲۱۶	جانوروں کی پرورش		(ندہب اور عورت)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۲۸	مطالبہ حقوق	۲۱۷	آگ
۲۲۹	تعلیم نسواں	۲۱۸	آفتاب
۲۲۹	حدود و فرائض	۲۱۸	یونانی دیویاں
۲۳۰	استقامت حیات منزلی	۲۱۹	کاشتے اور بننے کی دیوی
۲۳۱	مرد و عورت کے طریق ترقی کا فرق		گیارھویں فصل
۲۳۲	جسم و دماغ کی ساخت		(نتیجہ)
۲۳۲	کسی قوم کی تاریخ کا بہترین زمانہ	۲۲۵	نیچر تہذیب
۲۳۳	مباحث سابقہ کا خلاصہ		ارتقا میں مرد و عورت کا حصہ
۲۳۶	ایک کلمہ تنبیہ	۲۲۶	

انتساب

ہاں کہ لعل و گہر بغیر کسی وصفِ اضافی کے بھی دنیا میں اک
مستقل امتیاز رکھتے ہیں؛ لیکن ان کا حقیقی ثروت تو اس طرف کلمہ سے وابستہ ہے
جہاں جگہ گمانے کے لئے دو حقیقتاً وضع ہوئے ہیں۔ اس لئے اگر میں ان اوراق کو
علیہا حضرت بلقیس مرتبت نوشیروانِ نصفت، گردوں کا ب
والا جناب، نواب سلطان جہاں بیگم، جی سی ایس۔ آئی جی
سی آئی ای۔ جی بی ای۔ اذا مہا اللہ بالغزو الکمال فرما رہا
دارالاقبال بھوپال

کے اسم گرامی سے منسوب کرنے کی عزت حاصل کر کے مسرور و مفتخر ہوں، تو
جائے حیرت نہیں، کیونکہ اربابِ نظر لعل و گہر کو نہیں بلکہ
”عروجِ طالع لعل و گہر کو دیکھتے ہیں“

منیاز

تعارف

دنیا ترقی کرتی جا رہی ہو، اور اُس کی رفتار ترقی اس قدر سریع ہو کہ
آسانی سے نہ کوئی تاریخ اُس کا تعاقب کر سکتی ہو، اور نہ کسی کی قوت خیال
لیکن ہندوستان، معلوم ہوتا ہے کہ دنیا سے الگ ایک حصّہ زمین ہو،
جہاں نہ قوموں کے عروج و زوال کا فلسفہ اپنا کوئی اثر رکھتا ہو۔ اور نہ
اصول ارتقاء اپنی کوئی قوت۔

(ایساں کے لئے تفریح، یقیناً ضروری چیز ہو، لیکن ایک بیکار و معطل
دماغ، ایک غیر متحرک نظام عصبی، ساری عمر راحت و لطف کی جستجو کرے،
گروہ اُسے حاصل نہیں کر سکتا، کیونکہ راحت نام ہی صرف ازالہ خستگی کا۔
ایک طائر کے نازک پروں بال، تمام دن حرکت کرنے کے بعد شام کو نفیست
حاصل کر سکتے ہیں، لیکن ایک پہاڑ کے بازو جو اپنے جمود میں اس لطف
کو کھو چکے ہیں کیا توقع قائم کر سکتے؟)

same notion
of well-being
and other great
men of history about
happiness and
response
Hegon Jallalpur
and their ill-
nesses. etc.

اگر کوئی قوم اپنے دماغ کو مطالعہ علوم و فنون کے بعد ادب لطیف کی تلاش کرے، تو اس کو حق حاصل ہے۔ کیونکہ دماغ کی خشکی کو سکون کی ضرورت ہے اور ادب لطیف بہترین تسکین دماغ، لیکن ہندوستان میں ایک قوم ایسی ہے، جو پانی کی طلبگار ہے۔ حال آئندہ اُسے پیاس نہیں، جو غذا کی مستی ہے، حال آئندہ اُسے بھوک نہیں۔ اُسے کوئی دماغی محنت نہیں کی لیکن وہ صرف قصص و حکایات پسند کرتی ہے۔ فطرت اس لالینی آرزو پر منہستی ہے۔ دوسری قوموں کو اپنے مشاغل سے اس کی بھی فرصت نہیں۔

(دماغ اول اول ہمیشہ اس کام سے انحراف کرتا ہے جس پر اُسے غور کرنا پڑے۔ لیکن اگر ذرا تکلیف برداشت کر کے اُسے تفکر و تدبیر کا عادی بنادیا جائے، تو پھر اُس کے لئے اس سے زیادہ دلچسپ مشغلہ اور کوئی نہیں کہ وہ دو چیزوں کے رابطہ باہمی کو دیکھ کر تیسری چیز پر حکم لگایا کرے یہی ہے اصل فلسفہ اور یہی ہے ترقی کا تہنہ راز۔)

(یوں تو، تم اسکے لئے مقرر رہتے ہو کہ شہر میں رات کیا حادثہ پیش آیا۔ محلہ میں فلاں واقعہ کیونکر ہوا؟ لیکن تمہاری تلاش و جستجو کیلئے اچھا ہے محلہ اور شہر سے زیادہ وسیع ساری زمین موجود ہے۔ پھر کیوں نہیں غور کرتے تم سے قبل اس پر کیا واقعات گزر چکے ہیں، غالباً تمہارے لئے

۳۳
اس میں بہت زیادہ سامانِ کچپی موجود ہوگا

تم جب یہ جان لیتے ہو کہ فلاں شخص لے کوئی احسان کیا ہو، تو تم اسکی عزت کرنے لگتے ہو، پھر کیوں نہیں عزت کرتے اپنی نوع میں اُس جنس کی؟ جس نے تم پر بڑے بڑے احسانات کئے ہیں اور جس کی عزت کرنا تمھارے اوپر نہ صرف اُس لئے فرض ہے کہ تمھاری زندگی اُس کی رہن منت ہو بلکہ اسلئے بھی کہ اگر تم ترقی کر سکتے ہو، تو صرف اُسی کے خیالِ احترام کے ساتھ اور اسی کی عزت کو پیشِ نظر رکھ کر۔

کسی کی عزت کرنا، حقیقتاً اُس کے اخلاق کو بلند کر دینا ہے۔ عورت کی عزت کرو تا کہ اُس کے اخلاق بلند ہوں۔ اُس کے اخلاق بلند کرو تا کہ تمھاری نسل میں خلقِ حسن پیدا ہو، کہ یہی ہو حقیقی بنیادِ ایک قوم کی ترقی کی۔

تم کہتے ہو کہ موت سے ڈر لگتا ہو، لیکن میں دیکھتا ہوں کہ تم اُس کے طلب کرنے پر مصر ہو، کیونکہ حقیقی موت جسم نہیں بلکہ روح کا فنا ہو جانا ہو اور روح کا فنا ہونا، یہی ہو کہ تم اُسے کائنات کے علم سے بے بہرہ رکھو اور اپنے اخلاق کو ایست۔

اسلئے اگر تمہیں کوئی ہستی ایسی نظر آئے، جو اپنی قوم کا سچا درو دل

میں رکھتی ہو، جس کی زندگی کا کوئی لمحہ اس فکر سے خالی نہیں کہ ہندوستان
 بھی ایسی ماں پیدا کرنے لگے جس کے اخلاق بلند ہوں اور جو اپنی اولاد
 میں ترقی کا صحیح دلولہ پیدا کر سکے، تو تم کو پرستش کرنی چاہیے اُس کے
 جذبات کی، اور احترام کرنا چاہیے اس کے وجود کا، کہ اس دور انحطاط و
 تنزل میں ایسی ذات حقیقتاً اندھیری رات کا وہ تنہا چمکنے والا تارہ ہے
 جس کے بہارے سے طوفانی سمندر کے بھٹک جانے والے جہاز پھر
 صحیح راستے پر چل سکتے ہیں۔

بنا براں اگر میں اپنی نیایش و گرایش کو علیا حضرت ہر ماں
 نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ بالقہ بہا ادا مہا اللہ
 بالعز والاقبال، فرماں روا اُسے بھوپال کے ساتھ وابستہ
 دیکھتا ہوں، تو بے محل نہیں، کیونکہ جنس لطیف کے حکمران افراد میں اس
 وقت یہی اک دو ذات ہو، جو اپنی علم نوازی، حقیقت شناسی -
 رفعت اخلاق، حسن صفات صحت فکر و اصابت رائے میں اپنا نظیر نہیں
 رکھتی اور جو اپنی جنس کے اخلاق کو سطح مرتفع پر لانے کے لئے ہر ممکن
 تدبیر عمل میں لانا اپنا تنہا نصب العین سمجھتی ہو، تاہندہ باوجود شید قبائل
 سلطانی !!!

اسی سلسلہ میں میرا دوسرا ہم فرض یہ ہو کہ شکر یہ صمیم ادا کروں۔

علیہا حضرت اداہما اللہ بالغزوالا قبال کے سب سے چھوٹے شاہزادے
 عالی جناب لفٹنٹ کرنل حاجی محمد حمید اللہ خاں بہادر تھے۔ اسے
 چیف سکریٹری گورنمنٹ بھوپال کا جن کی نگاہ حقیقت شناس و فہم حکمران
 نے میری بہت سی خوابیدہ تمناؤں کو بیدار کر دیا۔ اگر جذبات منت پذیر
 کی نزاکت الفاظ کی گرانی کو برداشت کر سکتے، تو میں اعتراف احسان کی
 کوشش کرتا لیکن میں اس رمز سے آگاہ ہوں اور نواب زادہ محمد ثم الیہ کی
 بارگاہ میں صرف اپنے سکوت کو پہچانا چاہتا ہوں، وہ سکوت جو یقیناً
 ہنگامہ تکلم سے زیادہ بلیغ ہے۔

بہر حال میرے لیے یہ فخر ہے کہ مجھے انہیں با برکت ہستیوں کے
 سایہ دامن و دولت و علم میں زندگی بسر کرنے کی فرصت خدا نے مرحمت فرمائی
 ہو، اور انہیں کی شاہانہ فیاضیوں کے ساتھ ساتھ میں تصنیف و تالیف
 کیلئے آزاد چھوڑ دیا گیا ہوں۔ خوشحال عایت شوق

چونکہ یہ سلسلہ تصنیف و تالیف نوع انسان کے طبقہ لطیف سے متعلق ہے
 اس لیے میں اس کو نہایت ادب کے ساتھ نواب صاحب جہاں نسیم
 طاب ثرا، علیہا حضرت اداہما اللہ قبالہا کی ان شاہزادی صاحبہ کی
 یادگار میں قائم کرتا ہوں، جو ہر چند اس عالم آب و گل میں نہیں لیکن
 ان کی فراست و ذہانت ان کی ذکاوت و فطانت کی (جو عالم فطولیت

ہی سے آپ میں نمایاں تھیں یاد بنو زبانی و تازہ ہر

”شیار“



مغرب میں جہاں تحقیق و تفتیش نے اب ناقابل علاج مرض کی سی صورت اختیار کر لی
 ہے، دیگر علوم و فنون کے ساتھ خود علم الانسان کے متعلق بھی بہت بسوط و ضخیم تصانیف
 موجود ہیں، اور حقیقت سے انکار ہو گا اگر کہا جائے کہ وہ اس میں کامیاب نہیں ہے۔
 ایشیا اور ہندوستان کی زبانیں، اور ان میں بھی خصوصیت کے ساتھ اُردو
 زبان اس لحاظ سے بہت کم مایہ ہے، اور اک قوم کے لیے اس سے زیادہ بد نصیبی اور
 کوئی نہیں ہو سکتی کہ اس کی زبان علوم و فنون کی کتابوں سے خالی ہو۔

پہلے مسئلہ جمہور ہے کہ اس دور علم و حکمت میں کسی ملک، کسی قوم کو حصول
 ترقی کا حق حاصل نہیں، جب تک وہ اپنے تئیس جامع علوم و فنون ثابت نہ کرے
 اور یہ محال ہے۔ اور جب تک خود اس کی زبان میں تعلیم و حکمت و فنون کا کافی ذخیرہ موجود نہ ہو
 نہ کہ جو کہ اب ملک نے اپنی زبان کے اس نقصان عظیم کو محسوس کرنا شروع
 کیا ہے اور کبھی کبھی کوئی مضحکہ آوار کانوں میں ایسی بڑبڑاتی ہے جس سے ہر خیر کہندہ
 کے لیے کوئی قوی اُمید تو قائم نہیں کی جاسکتی لیکن مایوسی کی رفتار ضرور کچھ
 تیز سی گئی ہے۔ اب زمانہ کی گہری فیند کے بعد اتنی بیداری بھی غنیمت ہے کہ انرجیات
 کے اظہار سے طول حیات کی توقع قائم کی جاسکتی ہے۔

علمائے مغرب نے "علم الانسان" (Anthropology) کی دو بڑی
 تقسیمیں کی ہیں، ایک تقسیم بہ لحاظ ساخت جسم ہے اور دوسری باعتبار تقسیم اقوام و
 مذاہب۔ پہلی تقسیم میں "علم حیوۃ انیموان" (Physiology) علم تشبیح الالہان
 (Anatomy) "علم قیاضہ" (Physiognomy) وغیرہ
 شامل ہیں۔ دوسری تقسیم کو "علم الاقوام" (Ethnology) کہتے ہیں

اس کی بھی بہت سی تقسیمیں ہیں، لیکن دو خاص ہیں۔ ایک وہ جو مردوں سے متعلق ہو، دوسری وہ جو جنسِ نازک سے بحث کرتی ہو، اور یہ کتاب "علم الاقوام" کی اسی دوسری تقسیم سے متعلق ہو۔

اگر میں یہ کہوں کہ تصنیف اس شعبہ علم پر پوری طرح حاوی ہو، تو یقیناً غلط ہوگا، کیونکہ اول تو تحقیق و تفتیش کا میدان اس قدر وسیع ہو کہ بڑی سی بڑی کتاب اسے طے نہیں کر سکتی، اور دوسرے استقراء (Induction) کا دروازہ یوں بھی اُس وقت تک بند نہیں ہو سکتا، جب تک زمین پر ایک کبھی مستقیمہ لے لقا نہ ہو، متحرک بالارادۃ حیوان ناطق مائیں لے رہا ہو۔

چونکہ اردو میں اس موضوع پر کوئی کتاب اس وقت تک نہیں لکھی گئی، اسلئے اس کے متعلق جو کچھ اپنی زبان میں نظر آئے اسے اس خیال سے نہ پڑھنا چاہئے کہ ایک جامع و قاطع تصنیف ہو، بلکہ صرف اس خیال سے مطالعہ کرنا چاہئے کہ وہ تندرستی و تحقیق و تفتیش کے لئے ذلیل راہ ہو۔ بہر حال یہ تصنیف صرف ایک مقدمہ ہو جو محض اس اُمید پر پبلک کے سامنے پیش کیا جاتا ہو کہ اس سلسلہ کی جانبان و مانگوں میں بھی تحریک پیدا ہو، جن کو اس سے قبل اس طرف توجہ کرنی چاہئے تھی۔

(۲)

کہہ ارض پر جو نوع انسان آباد ہو، اس کا صحیح شمار ہم کو معلوم نہیں لیکن یہ ایک طریقہ ہے کہ اس میں نصف سے زائد حصہ عورتوں کا ہو، جو پس پیش ہیں، چپ است ہر جگہ نظر آتی ہیں، اس لیے معلوم کرنا ہمارا فرض ہو کہ خدا کی یہ بڑی مخلوق، جیسے ہم

جنس نازک کہتے ہیں، اس ہنگامہ عالم، اس کا رزار دنیا میں کس قدر حتمی لے رہی ہو اور
 نیز یہ کہ موجودہ آبادی کی ماؤں اور اُن کی ماؤں نے ازمنہ قدیم میں ارتقاء عالم
 کی ذمہ داریاں کس حد تک اپنے سر لیں۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر غور و تامل کرنا یقیناً
 نوع انسان کے لئے نہ صرف ضروری بلکہ مفید بھی ہو۔
 اس تصنیف کا موضوع یہی تلاشِ جستجو ہے۔

یوں تو اک اجمالی نظر سے ہر شخص سمجھ سکتا ہو کہ عورتوں کے کارنامے مبارک
 اور اُن کی دلسوزی و ہمدردی کی داستانیں کثیر ہیں۔ لیکن جزئیات سے بحث کرنا
 اور اُن کی زندگی کے تمام اُن پہلوؤں پر نظر نقد و الثاب جو کائنات کی آرائش و
 زیبائش، دنیا کی رونق و تزئین کا باعث ہوئے ہیں، نہ صرف اس لحاظ سے ضروری
 ہو کہ اُن میں ہمارے لئے اک قدر اعتبار و بصیرت پنماں ہو، بلکہ اس حیثیت کے بھی
 جستجو کا طلبگار ہو کہ جو حقوق دنیا اور دنیا کی آبادی پر عورتوں کے ہیں اُن کو
 یاد رکھا جائے تاکہ ہم اُن کی اہمیت کو سمجھ سکیں کہ اعترافِ احسان کی یہ بھی
 ایک پسندیدہ صورت ہو۔

تاریخ انسان کو ماہرینِ فن نے دو زمانوں میں تقسیم کیا۔ سب سے پہلا زمانہ وہ جب
 انسان وحشی تھا، درندہ تھا، اور ہر وقت نہ صرف اپنی نوع کے افراد سے بلکہ فطرت
 کے خلاف بھی جنگ کرنے کا عادی تھا، اس کو ہم عہدِ مہجیت (Period of
 militancy) سے تعبیر کر سکتے ہیں اس کے بعد وہ زمانہ آیا، جب انسان نے
 اک جگہ اطمینان سے قیام کیا اور رفتہ رفتہ صنعت و فطرت، حکومت اور
 سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ اس کو ہم عہدِ بسنت و تعقل، زمانہ صلح و ہم نشینی

(Period of Industrialism) سمجھ سکتے ہیں۔ اگر کوئی چاہے تو کہہ سکتا ہے

کہ عہد اول سے مراد صرف جنس کرخت کے کارنامے ہیں، اور عہد ثانی سے جنس لطیف کے ہرکات۔ کیونکہ آج بھی جب کہ حرب و جنگ کے لئے ہتھیار ہلک آلات، عجیب و غریب انتشار ذرائع موجود ہیں، عورت اُن کی تیاری و فراہمی میں بہت کم حصہ لیتی ہے اور سوائے اس کے کہ وہ کہیں کسی کارخانہ میں کار توں بنانے کی مشین چلا رہی ہو۔ یا کسی جگہ صلیبِ احمر کے ماتحت زخمیوں کی تیمارداری میں مصروف ہو، اس کا نفس جنگ سے کوئی تعلق نہیں۔ چونکہ ازمنہ قدیم کے عہد تاریک میں امر و جنگوں اور پہاڑوں میں وحشی درندوں کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مجبور تھا اور اُس کو صحرائی مخلوق کے خلاف اپنی قوتیں استعمال کرنی پڑتی تھیں، اس لئے اگر مردوں نے درندوں کے ساتھ زیادہ متعلق رہنے کی وجہ سے انھیں کے حرکات دیکھے تو حیرت نہ کرنی چاہیے، اور چونکہ عورت ایک غار کے اندر خاموش بیٹھی رہتی تھی، اس لئے اگر عورت نے اپنے گھر کی تعمیر چڑیوں کے آشیانوں سے ذخیرہ خوراک جمع کرنے کا درس چوڑیوں سے حاصل کیا تو جائے تعجب نہیں۔ کیونکہ فطرت اگر ایک طرف انسان کو تقادم و تضارب سے مجروح کر رہی تھی، تو دوسری طرف وہ اسباب سکون و اطمینان دینا کرنے میں مصروف تھی، جو بقائے حیات کے لئے ازلیں ضروری ہیں۔

جس وقت زمین پر پہلے عورت عالمِ ظہور میں آئی ہوگی، تو اسکی حالت کیسی دردناک ہوگی اسکا صحیح اندازہ ہم اس وقت نہیں کر سکتے، مگر ہاں چند امور معلوم ہو گئے کہ اس کے جسم پر ایسے گھنے بال تھے کہ وہ موسم کی تبدیلیوں کو برداشت کر سکتی۔ اس کے دانت اس قدر مضبوط تھے کہ وہ آسانی سے کسی چیز کو خدائنا کتی

اُس کے بازو دیکھ کر حیوانات کے مقابلے میں کمزور تھے اور اُس کی درماندگی نہ تھی۔ وہ ایک طائر کی طرح بد رکھتی تھی کہ جہاں چاہتی اڑ کر پہنچ جاتی، نہ اُس کے پاس تلی کی سی آنکھ تھی کہ رات کی تاریکی میں اپنی بینائی سے کام لے سکتی، نہ اُس کے قبضہ میں اوزار تھے کہ وہ ضرورت کی چیزیں بنا سکتی، اور نہ اُسے کوئی تجربہ حاصل تھا کہ وہ زندگی کی دشواریوں کو آسان کر دیتی۔ نہ اُس کے پاس الفاظ تھے کہ وہ اظہار جذبات کر سکتی، نہ اُسے یہ خبر تھی کہ دنیا میں اسباب ارتقاء کا مفہوم کیا ہے۔ رشت پھلتے تھے، پھوٹتے تھے، لیکن اُس کا ضعیف ہاتھ قدرت کی احسن پیداوار تک نہ پہنچ سکتا تھا، اور بچے پہاڑوں پر دودھ لینے والے جانور اُسے نظر آتے تھے، لیکن اُس کے لب اپنی تشنگی رفع نہ کر سکتے تھے بڑے بڑے ہال رکھنے والے حیوانات اُس کے سامنے سے گزر کر جاتے تھے، لیکن وہ اپنا جسم محفوظ رکھنے کے لیے اُن کا لباس اُن سے مستعار نہ لے سکتی تھی۔ کائنات اس کے لئے ایک مہم تھی ساری دنیا اُس کے لیے ایک راز تھی اور فطرت اس کو اس حال میں مہوت و تجرّ دیکھ کر مسکرا رہی تھی، مسکرا رہی تھی اس دھڑکے والا ہنسنے والی جگہ بے چارگی ایک دن دنیا کی رونق کو اُس سے وابستہ ہونا ہے۔ اور اس کی یہی بڑی مصلحتی ایک وقت عالم اسباب کو زندہ کر کے دکھانے والی ہے۔ یوں بظاہر اُس کے قوسے ضعیف تھے۔ لیکن اسی ضعیف میں حرکت و جنبش کی ایک زبردست قوت و دلیت رکھ دی گئی تھی وہ بادی النظر میں بالکل بے یار و مددگار معلوم ہوتی تھی، لیکن ہمارے دل کی صورت میں اُس کو ایک ایسا رفیق دے دیا گیا تھا جو اس کی تمام کمزوریوں کا کافی عوض ہو سکتا تھا۔ ساری کائنات اس کی کان

نہی۔ اور زبانت و ذراست اُس کا تھا اوزار زمین کے اندر معدنیات زمین کے
 اوپر جمادات، نباتات، افضائے ہوا میں اُڑنے والے طور الفرض جو کچھ ظرائف
 عالم کو پرکھنے پائے تھا۔ اُس کے اسی ”ہنما اوزار سے“ چھوکر اُس کے نشان
 و ضرورت کے موافق صورت اختیار کر لینے کے لئے آمادہ و منتظر تھا۔ پھر تاریخ
 کا مطالعہ کرو اور دیکھو کہ نتیجہ کیا ہوا اور موجوداتِ عالم نے اُس کی کیا کیا خدمتیں
 انجام نہیں دیں۔

عورت نے جس طرح رفتہ رفتہ زراعت و صنعت، تہذیب و مدنیت کی بنیاد
 ڈالی، اس کا مطالعہ ایک نہایت دلچسپ مشغلہ ہو اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ آج
 مرد کے پہلو سے عورت کو جو مذاق فطرت کا نازک پہلو کہا جاسکتا ہو، وابستہ نہ کر دیا
 ہوتا تو شاید مرد اس وقت صحراؤں اور کوہستانوں میں درندوں کے ساتھ رہ رہ
 کر صرف ایک نبردست و زبردست کی صورت میں پایا جاتا اور ساری کائنات سوگوار
 و مضحل ہوتی۔

آج بھی جب کہ تہذیب و ترقی اپنی انتہائے عروج کے مدارج طے کرتی ہوئی
 نظر آتی ہو اور مرد نے اپنی اختراعات سے ایک تہنگامہ بپا کر رکھا ہو دنیا عورت
 کی ذات سے متعین نہیں اور زمانہ قدیم کے بہت سے اُن مشاغل کی یاد جو صرف
 عورت کا حصہ تھے اپنے ساتھ لیے ہوئے ہو۔ دیکھا جاتا ہو کہ ایک شوت کا تنے
 والی مشین اس وقت ہزاروں سن روٹی کے ڈھیر کو ٹھوڑی سی دیر میں بارہ کیستنگے
 کی صورت میں بے یقی ہو، ہم جانتے ہیں کہ پٹرول بکالے اور رنگنے کی مشین سینکڑوں
 اور ہزاروں جانوروں کی کھالوں کو ایک ساعت میں کام کی چھتر بنا دیتی ہو کہ ہمیں

یہ بھی معلوم ہو کہ جنگل میں جس وقت انجن ہل کو لے جاتا ہو، تو ایک چڑوں زمین دم کے
 ام میں قابل زراعت ہو جاتی ہو، لیکن آج مرد جس ردلی کوشین سے سوت بناتا ہو
 جس چٹے کو وہ انجن کے زور سے نرم و رنگین کر دیتا ہو، جس زمین کو وہ آگ اور
 دھوئیں کی مدد سے کھودتا ہو، عورت اس سے بہت پہلے صرف اپنے ضعیف ہاتھوں
 سے کیا کرتی تھی اور اب بھی وہ تمام مہذب ممالک میں ان شینوں کے چلانے میں مرد
 کی معاون ہو اور سولے اس کے کوئی فرق نظر نہیں آتا کہ اگر پہلے وہ اپنے جھونپڑے
 کے اندر تنہا ان مشاغل میں مصروف تھی تو اب وہ آتش و دغاں کے سامنے ایک
 جماعت کے ساتھ کسی کارخانے کی عمارت میں کام کرتی ہوئی ہو۔ یہ معلوم کر کے غالباً دنیا
 متحیر ہوگی کہ اس وقت بھی تقریباً ایک سو پچیس بیسے ایسے ہیں جو صرف عورت کی مدد
 سے چل رہے ہیں اور جن کے لئے یہ غریب اپنے ضعیف اعضاء کو صبح سے شام تک
 متحرک رکھتی ہو۔

عورت، عورت ہونے کے لحاظ سے ساری دنیا میں ایک ہو۔ اگر مغرب کی عورت
 اپنے رنگین و قیمتی ملبوس میں گھر کی رونق اور مرد کے لیے آرام و سکون ہو، تو وحشی
 جزائر میں اُس برہنگی اور بے نرسامانی کے عالم میں جھونپڑے کی بہار اور جھونپڑے
 والوں کے لئے تسلی و تسکین ہو۔ فرق صرف یہ ہو کہ وہاں وہ قالین اور گر سی پر چلوگر
 ہو اور یہاں فرش خاک پر آسودہ۔ وہاں اپنے بچوں کو نفیس و مکلف گواروں میں
 جھکلاتی ہو اور یہاں اپنی آغوش میں۔ وہاں اپنے گھر کے اندر سے بہت سی پرتکلف چیزیں
 کو درست رکھنا پڑتا ہو اور یہاں ایک بٹائی اور چبڑی کے برتنوں کو۔ بھر تنقید اس پر
 نہ کرو کہ قالین اور برہنگی میں کیا فرق ہو، شال و پلاس میں کیا نسبت ہو۔ بلکہ صرف

یہ دیکھو کہ یہاں اور وہاں دونوں جگہ ہاتھ کس کا ہو جو اس نظام کو قائم کئے ہوئے
 ہو اور کس کا درمند دل ہو جو مرد کی تکلیف و مصیبت پر ہر وقت دھڑکنے کے لئے
 آمادہ نظر آتا ہے۔ اگر قائلین ہوسئے کی ارتقائی صورت نہیں ہو، اگر میز دگری ترقی
 ہوئی اب بھی چٹانوں کی تقلید نہیں ہو، اگر موجودہ گہوارے ان ٹوکریوں کی ترقی یافتہ
 صورتیں نہیں ہیں جن میں اب بھی ایشیا و افریقہ کے بہت سے بچے پڑے سوہتے ہیں، اگر
 موجودہ سوت کاتنے والی شینیں ان چرخوں کی مہذب سکیں نہیں ہیں جو اب بھی شرق
 میں محک نظر آتے ہیں، اگر موجودہ ذراعت کا نظام اُس سنگین اوزار کا نتیجہ نہیں ہے
 جسے زمانہ قدیم کی عورت زمین کھودنے کے کام میں لاتی تھی، تو بیشک تم کہہ سکتے ہو
 کہ موجودہ ترقی و تہذیب عورت کی منت کش نہیں اور تم اسے تحقیق ”علم الانسان“ کا
 موضوع قرار دینے سے احتراز کر سکتے ہو۔ لیکن اگر ایسا نہیں ہو، تو مرد، اہل مہذب
 و شایستہ مرد کے ناشکر گزاری کی مثال اس سے زیادہ اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ وہ عورت
 کے حقوق کو، اُس عورت کے حقوق کو جو برائی دنیا کی ماں تمام تہذیب ارتقا کی خداداد
 جملہ ترقی و شایستگی کی اصل اصول ہو، فراموش کرے۔

کہا جاتا ہو کہ مرد و عورت کے جسمانی ساخت میں فرق ہو اور ہر اُس کام کے لئے
 جو مرد کر سکتا ہو عورت موزوں نہیں یہ ایک حد تک درست ہو اور مرد کے قضا اُم
 علی النساء ہونے کی دلیل ہو سکتی ہو۔ لیکن اس کو عورت کے تمام جائز حقوق کے
 با مال کرنے کا ذریعہ نہ بنانا چاہیے، کیونکہ جس طرح عورت مردوں کے تمام کام انجام
 نہیں دے سکتی اسی طرح ایک مرد بھی عورتوں کے سارے کام پورے نہیں کر سکتا۔
 درآں حالیکہ عورت نے ہمیشہ مرد کا ہاتھ اُن کاموں میں بھی بٹایا جو صرف مرد کے

کرنے کے ہیں۔

زمانہ حجری میں جس وقت مرد غذا فراہم کرنے کے لئے جنگل میں نکل جاتا تھا تو عورت بھی بسا اوقات اُس کے ہمراہ ہوتی تھی۔ مرد کا کام صرف یہ تھا کہ وہ جانور کو تیرے سے ہلاک کر کے ڈال دے، لیکن اُس مردہ جانور کو گھسیٹ کر غار کے اندر لے جانا۔ وہاں اس کی کھال صاف کرنا، گوشت کے ٹکڑے کرنا، آگ پر اس کو جھوننا مرد کے سامنے لا کر رکھنا، چربی کو علیحدہ کر کے محفوظ کرنا، کھال کو خشک کر کے ملبوس بنانا یہ سب عورت ہی کا کام تھا، جس میں مرد بہت کم حصہ لیتا تھا۔

امریکی کی "اما" قوم میں مردوں کے بہت سے کاموں کی نظم و ترتیب صرف عورت کے مشاغل سے متعلق تھی۔ جب عورت غلہ بوجھتی تھی تو مرد سمجھتا تھا کہ اب موسم گرما کے شکار کا وقت آگیا ہے اور وہ باہر نکل جاتا تھا، اور جب کھیتیاں یک جاتی تھیں تو وہ واپس آتا تھا۔ گویا عورت مرد کے لیے ایک تقویم (ختری) کا حکم رکھتی تھی، جب جنگل میں بھٹیروں اور بکریوں کے جسم پر اون زیادہ بڑھ جاتا تھا تو مرد ان کا شکار کرنے نکل جاتا۔ اور جب کھالیں لے کر گھر واپس آتے تو عورتیں اُسکا ملبوسیاں رکھتی اور گوشت کا جو حصہ وہ محفوظ رکھنا چاہتیں کتل کے ایک کونے میں رکھ کر چمڑے کے تسے سے باندھ دیتیں اور غار یا گڑھے میں دفن کر دیتیں۔ جب مردوں کی روانگی کا وقت آتا تو وہ ان کے گھوڑوں پر ضروری سامان جو پہلے سے اسی لیے محفوظ رہتا لا دیتیں اور خود اپنی بیٹی پر بھی بہت سی چیزیں رکھ کر مردوں کے ساتھ ہو لیتیں۔

عہد تاریک میں بھی ماہین زن و مو تقسیم عمل کے کچھ اصول قائم تھے۔ لیکن

ایک دوسرے کی اعانت کا دستور بھی اُن میں قائم تھا، اگر مرد شکار کرتا تھا، تو عورت شکار کے سنبھالنے میں مدد کرتی تھی۔ اگر عورت گھر میں کھانا پکانے لگے تو کرایا بٹے۔ کھالیں سینے میں مصروف ہوتی تھی تو مرد بھی کچھ نہ کچھ اس کا ساتھ دیتا تھا۔ لیکن حیثیت مجموعی عورت کی ساری زندگی کیسر انہماک و مصروفیت تھی اور وہ ایک لمحہ کے لئے بھی بیکار و معطل نہ بیٹھ سکتی تھی۔

یہ امر کہ زمانہ قدیم میں عورت کا وجود ایک مہتمم بالشان وجود تھا اور وہ کائنات میں مرد کے دوش بدوش کام کرنے کی اہل تھی مختلف ذرائع سے ثابت ہوتا ہے۔ سب سے پہلے جو چیز اس کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہے وہ اقوام عالم کا علم الاصنام ہے۔ کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس کے علم الاصنام میں دو چار دیویوں کا نام نہ پایا جاتا ہو اور یونان و روم کے علم الاصنام میں تو مختصر غالب دیویوں ہی کا ہے۔ دولت شہرت، حسن، شعر، موسیقی، نسیم، روح، زراعت وغیرہ سب دیویوں ہی سے منسوب ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری باتیں محض عورت کی وجہ سے قائم ہوئیں، یہاں تک کہ اُن کو دیوی قرار دے دیا۔

ہندوؤں کے علم الاصنام میں لکشی دیوی سے کون واقف نہیں ہے اور اگر اُس کی یہ تاویل کی جائے کہ عورت کو زمانہ قدیم میں ایک بے بہا دولت، یا دولت کو عورت کی محنت کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا تو خلاف محل نہوگا۔

دوسرا ثبوت السنہ قدیمہ ہیں کہ عورت کیلئے ان میں ایک ایک ضمیر قائم کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ قدیم آریہ زبان میں بھی اک جہد لفظ ضمیر کا عورت کیلئے مخصوص ہے۔

تیسرا ثبوت آثار قدیمہ ہیں۔ زمین کے اندر بہت سے پتھر ایسے برآمد ہوئے ہیں جن میں عورتوں کی تصویریں منقوش ہیں، اس حال میں کہ وہ اپنے ہاتھ میں باؤ قدیم کا زمین کھودنے کا آلہ لئے ہوئے ہو۔ جھمے، ہڈیاں، برتن، چاقو زور اور دیگر آلات زمین سے برآمد ہوئے اور ان کی ترتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ صدیوں قبل ان میں کس چیز کا تعلق کس سے تھا۔ اور اس طرح بہت سے آلات کا عورت سے متعلق ہونا ثابت ہو جو زمانہ قدیم میں عورت کی محنت و ذہانت کی بین دہیں ہو۔

چوتھا ثبوت قدیم مذہبی لٹریچر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت ضرورت زندگی فراہم کرنے میں مرد سے کس قدر سبقت لے لگتی تھی۔ انجیل، توراۃ، تارنچ ہیرودڈس، منطومات ہومرو وغیرہ سے اس کا پتہ چلتا ہے جس کا اقتباس نفس کتاب میں آپ کہیں کہیں پائینگے۔

پانچواں ثبوت وہ افسانے ہیں جو گانوں کے لوگوں میں زمانہ قدیم سے رائج چلے آتے ہیں۔ یہ افسانے تمام تر عورتوں ہی سے سنے جاتے ہیں، مردوں کو ان کا ذوق نہیں ہو۔ دیکھا جاتا ہے کہ لورڈاں ضرب الامثال، ہیملیاں جن اور شیطان کے قصے، دعا گوئی کی کہانیاں، سب عورت ہی کو یاد رہتی ہیں اور ہی اپنے بچوں کو سنایا کرتی ہو۔ علامہ اس کے خاندان کے حالات، اسلام کے نام اگر مشہور زمانہ کے واقعات مراسیم قدیم جس قدر عورت کو یاد ہیں مرد کو نہیں، اپنے خاندان، اپنے بچوں کے متعلق ماضی کے حالات بقصد روز و تارنچ عورت کے دماغ میں اس قدر محنت کے ساتھ محفوظ رہتے ہیں کہ تھک ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرتاً ہی کائنات کی سادہ دیکھ بھلی رکھتی ہو اور تاریخ

سلسلہ سخن شہداء و شہداء

القول الاظہر

ترجمہ

الفوز الاصغر

مُصَنَّفُ الشَّيْخِ الْإِسْلَامِ عَالِمِ الْإِسْلَامِ أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ مَسْكُودٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی

مترجمہ

مولانا حکیم محمد حسن صاحب فاروقی نجیب الدینی پروفیسر عربی و فارسی

سی ایم کالج اندور

باہتمام محمد تقی خاں شروانی

مطبع مسلم یونیورسٹی ایس ایس بیوٹلی گڑھی سرائے

۱۹۶۲ء

باروم

۴۸

مطبوعات انجمن

تاریخ تھان ستراس میں کی شرفاں کتاب کا ترجمہ
 سے اللہ سے یہ ایک نون کے جوہل پر کہاں جا سیک
 سہ کی گئی ہو اور ہر مول کی نگاہیں تاجی ہند سے کام
 لیا گیا ہے اس کے علاوہ سے معلومات میں انقلاب اور ہیں
 میں بہت پید ہوئی جو مردان ہندو اور ہندوؤں کے ہندو
 مقدسات الطبیعیات یہ عربی جو مگر گلستان کے
 مشہور سائنس دان حکیم کبھی کی کتاب کا ترجمہ ہم کتاب کی
 کافی مانت جو اس میں طبع فطرت کی بحث موج بہت کتب کتاب
 علم فہم کا ترجمہ جو قیمت کا کھدار
 القول الاطلس نامہ اس کے ترجمہ کی ادارہ تصنیف نوٹا
 کا اردو ترجمہ جو یہ کتاب فلسفہ الہیوں کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ اور
 مذہب اسلام پر نہیں مول کا لفظ کیا گیا جو قیمت کا کھدار
 ترجمہ جالب ہندو شہو کتاب پر نہیں اور اس کا ترجمہ جو
 ہندو مذہب کے ترجمہ عقائد کا بیان کا عنوان مگر لکھن پور
 میں گھایا اس کے بعد فکر کشی میں اس کے ترجمہ بعد و غیر کے قائل
 القحطری تو ان میں حرکت و سکون اور نظام شمسی کی صورت کے
 بعد چاند کے سکونی جو بعد ہر کائنات ہوتے ہیں ان کے ترجمہ
 کو دیا ہے۔ طرز بیان دلچسپ اور کتاب ایک نعمت ہے۔ اور کھدار
 الیہ ہوئی کائنات دوم میں ابو یحییٰ ہندی کا ترجمہ
 قرین کے سنہی ترجمہ میں ہندی کا فاضل جو گوہر عالمی

دین الفطری میں مہدی کا تصنیف معلوم ہوا ہے البتہ
 اس کے حالات زندگی اور کائنات علمی پر مشتمل ہے جو کھدار
 قاعدہ و کلید قاعدہ یہ قاعدہ مدت کے ترجمہ میں
 بعد اور اکل میر طبع لکھا گیا ہے۔ جن اہل اور طرز پر
 اس کی تعلیم ہوئی چاہے ان کی تشریح کے لئے ایک کلید کی
 نیک کی گئی ہے قاعدہ اور کھدار قاعدہ اسم کھدار
 فلسفہ تعلیم ہر رب اس ہندو کی مشہور تصنیف اور
 تعلیم کی آخری کتاب جو غور و فکر کا بہترین کارنامہ الدین
 و علم کے لئے چراغ ہدایت جو تربیت کے زانی قارئین کا
 ترجمہ کے ساتھ لکھا ہے اور کتاب اسلامی معلوم ہوتی ہے۔ اور
 نہ پڑھا گیا جو قیمت (سے) کھدار
 پنو لکھن اعظم ایبٹ کی ست کتاب کا اردو ترجمہ کائنات
 مطالعہ سے معلوم ہو گا کہ پنو لکھن کی زندگی بشری جدید کا
 آخری باب جو واقعات کی داد دیا سکندر کی زبان اور لکھی ہے
 تیمور کی زبان۔ ترجمہ آسان اور عام ہے قیمت
 در ایسے لطافت ہندوؤں کے ترجمہ میں شہرہ آفاق
 کی تصنیف جو اذہن بخوار حقائق اور الفاظ کی پابکار
 اس میں بان کے تعلق میں ترجمہ جو ترجمہ میں قلم کھدار
 طبق الاصل میں ان کی پہلی کتاب میں جو ترجمہ میں شہرہ آفاق
 کے لئے ہے کہ ان کی مصحفی میں ان کے مراد کی قیمت میں شکستہ

فہرست مضامین

القول الاظہر

صفحہ

صفحہ

۵۴	فصل پنجم - نفس ایک جو غیر فانی ہے	۲	عرض حال
۵۴	فصل ششم - نفس کے غیر فانی ہونے کے	۳	تذکرہ مصنف
	تعلق مکار و متقین کا مذہب اور ان کے دلائل	۷	مسئلہ اول
۶۰	فصل ہفتم - مابین حیات نفس		(اثبات صانع)
۶۳	فصل ہشتم - حالات نفس	۸	فصل اول - اس مسئلہ کی آسانی و دشواری
۷۱	فصل نهم - تزیین و تحصیل سعادت بطریق حصول سعاد	۱۵	فصل دوم - جمہور مکار و متقین کا اتفاق اثبات صانع پر
۷۸	فصل دہم - کیفیت نفس بد و نیک جسم	۱۸	فصل سوم - حرکت سے دلیل وجود صانع پر
۹۱	مسئلہ ثالثہ	۲۰	فصل چہارم - ہر حرکت کا محرک کسی کو کوئی دوسرا چیز ہے
	(نبوت)	۲۴	فصل پنجم - ذات باری واحد ہے
	فصل اول - مراتب وجودات عالم	۲۶	فصل ششم - ذات باری مجسم ہے
۹۹	فصل دوم - انسان کا عالم صغیر ہونا	۲۸	فصل ہفتم - ذات باری ازلی ہے
۱۰۳	فصل سوم - جو اس غصہ کا ارتقا ایک	۳۰	فصل ہشتم - ذات باری کی شناخت بطریق سلب
	قوت شرک کی طرف	۳۲	فصل نهم - ذات باری بالمشیت وجود جملہ اشیاء ہے
۱۰۸	فصل چہارم - کیفیت وحی	۳۴	فصل دہم - خدا خالق غیر مخلوق ہے
۱۱۳	فصل پنجم - عقل کا باطن حاکم و مطاع ہونا	۳۷	مسئلہ ثانیہ
۱۱۷	فصل ششم - رویارہاد مذکورہ نبوت ہونا		(نفس اور اس کے احوال)
۱۱۹	فصل ہفتم - نبوت و کمالات کا فرق	۴۰	فصل اول - اثبات نفس
۱۲۳	فصل ہشتم - نبی مرسل و غیر مرسل کا بیان	۴۱	فصل دوم - نفس کا مدرك ہونا
۱۲۴	فصل نهم - اصناف وحی کا بیان	۴۳	فصل سوم - نفس کا طریق ادراک
۱۲۶	فصل دہم - نبی و پیغمبر کا فرق	۴۷	فصل چہارم - جہت عقل و جہت جہنم کا فرق

عرض حال

مُصَنَّف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والا تمکین کی خدمت میں عرض کر دینے مناسب معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علامہ شبلی حیدر آباد میں تشریف فرما تھے اور انجمن ترقی اُردو کا کام جناب ممدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند کیا گیا بلکہ علامہ موصوف نے ازراہ الطاف بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رائے تحریر فرمائی جو اس پہچان دے سچے زکے لئے مایہ فخر و ناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہارِ افتخار کے لئے یہاں درج کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا ”ترجمہ بہت اچھا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا۔“ مولانا کے اس محبت آمیز حوصلہ افزا انکسار نے میری پڑ مردہ افسردہ ہمت کے ساتھ مسیحائی کا کام کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

باایں ہمہ اپنے جلی تساہل اور کمرد بات متعلقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سرانجام نہ ہوتا اگر شفیق صدیق مولوی سچا و میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنف مکت علی (وغیرہ) کے گروگرام تھا جسے میرے افسردہ ارادوں کو گرو ماتے نہ رہتے۔ زبان اُردو کی بے بضاعتی باخبر اصحاب سے مخفی نہیں خصوصاً فلسفہ الہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو شکلیں پیش آئی ہوں گی اُن کا اندازہ دی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنہیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہو۔

جیسے انجمن نے ترجمہ کو قبول فرما کر عزت افزائی کی ہے اگر ملک کے دیگر با مذاق حضرات نے بھی پسند فرمایا تو اُمید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب اور پیش کر سکوں۔

نیلے خط کیش

فاروقی

تذکرہ مصنف

مُصَنَّف رحمہ اللہ کے مفصل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہو کہ کہیں نہ مل سکے۔ جس کسی نے مصنف کی نسبت لکھا بھی ہے تو نہایت مختصر۔ مجبوراً جس قدر دل کے انہی پر اکتفا کیا گیا۔ علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہے "امام احمد بن مسکویہ انتوفی سنۃ ۷۸۵ھ فی فلسفہ یونان کی واقفیت میں تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے۔ فلسفہ و تربیت کی مطابقت میں اُس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصحح اور الفوز الاکبر علامہ موصوف نے دہلی اور شہادت و سموات انبیا کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المصنفون بہ علی غیر اہلہ میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے "علامہ محقق شیخ غلام آفریدی جزائری لکھتے ہیں کہ جن چند عجیب و غریب کتابوں سے میں واقف ہوں اُن میں سے الفوز الاصحح بھی ہو۔ یہ کتاب حکیم شہر ابوعلی مسکویہ کی تصنیف ہے فلاسفہ آئین کے اصول پر لکھی گئی ہے اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہے۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات حل کئے ہیں۔ طرز بیان بالکل ویسا ہی ہے جیسا مصنف کی دوسری کتاب تہذیب الاحیاء و تطہیر الاعراق کا ہو۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لائق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصحح کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے اور اعتقادات میں تقویت ہوتی ہے۔ اور ایسی عجیب کتاب ہو کہ کہیں اُس میں جائے دم زد نہ ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ الفوز الاصحح کے آخر میں مصنف نے وعدہ کیا ہے کہ میں ایک بحث پر ایک مفصل کتاب لکھوں گا جس کا نام الفوز الاکبر ہو گا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف

نے اپنا وعدہ پورا کیا اور القوز الاکبر بھی ختم کی گواہ اُس کا پتہ نہیں۔

اس کی ایک اور کتاب فن تاریخ میں ہے جس کا نام تجارب الامم و تعاقب الہمم ہے صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب ہے ابو تنیج خلیفہ مستطرق کے ذریعے اور محمد بن عبد الملک ہمدانی نے اُس کے اوپر حواشی لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصے یورپ میں پھیکر شائع ہو چکے ہیں۔

عمون الاحباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہے "علوم حکمت کا بڑا فاضل تھا۔ علم طب کے اصول و فروع میں پورا ماہر تھا۔ اُس کی متعدد کتابوں میں سے ایک کتاب کتاب الاشریہ دوسری کتاب الطبائع تیسری تہذیب الاخلاق ہے۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ مصنف مدوح ملک عبداللہ ابن بویہ کا مقرب خاص اور وزیر ترانہ کے عہد پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور پراسانے علوم کی اُس کو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے بڑے علمائے سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اُس کی ملاقات و صحبت کا ثمر حاصل کیا ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے۔

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U39869

CHECKED-2002

110

10121

۳۹۸۶۹



بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفوز الاصحیح

4 JUN 1965

فلسفہ الہی کی عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالم جملہ علوم ادبیہ و حکمیہ و فنون عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مؤرخین ملک عضد الدولہ کے مقربین میں سے تھا۔ اور اُس کے یہاں کسی بڑے عمدہ پرمتا تھا۔ فارس کے برگزیدہ علمائے میں سے تھا۔ بڑی عمر پائی شیخ ابوعلی بن سینا نے بھی اُس سے ملاقات کی ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اُس کا ذکر کیا ہے۔ سال ۴۰۰ ہجری میں وفات پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہے کہ ”نہایت عجیب و غریب کتابیں جو میری نظر سے گزری ہیں ان میں سے الفوز الاصحیح بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفہ اہلین کے قواعد و اصول پر لکھی گئی ہے اور مذہب اسلام پر ان قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں مجال دم زدن نہیں۔ اُس کا مطالعہ اعتقادات مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے“

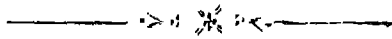
مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق میں جو طرز بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہے۔ دونوں کتابیں مذاقِ زمانہ کے موافق ہیں اور قابلِ طبع ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف القوزالاکیر کا بھی نشان دیا جاتا ہے جس کی تحریر کا وعدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اُس وعدہ کو پورا کیا (مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے)

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارب الامم و تعاقب الہمم کا ذکر کیا ہے کہ یہ کتاب فنِ تاریخ میں عظیم النفع ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستطہر باللہ کے وزیر نے اور محمد بن عبد الملک ہمدانی نے اُس پر حواشی لکھے۔ اُس کے بعض حصص یورپ میں چھپ چکے ہیں۔

عمون الانبار فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علومِ حکیمہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر۔ منجملہ بیت سی کتابوں کے کتاب الاشترج اور کتاب الطبیخ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف کے یادگار ہیں۔



کافساح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الہی از تو می خواہیم امداد

الہی پیش تو اے ہم فریاد

الحمد لله موجد الكون بخير استدلال و فاطر الحق بخير
اختلال و صلواته على نبيه المخصوص بالكمال وعلى آله خير
اس كتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس تفصیل ہیں اور
تمام کتاب میں تین تفصیل ہیں۔

مسئلہ اول اثبات صانع

فصل اول

(اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشواری)

اس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے حد درجہ بعید اور ہمارے معمولی

مقاصد سے اعلیٰ تر ہی لیکن با اہمیت نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی چیز فہم
و جلی نہیں اس لئے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و مجلی ہے البتہ ہماری
ضعیف عقل و ادراک اُس جناب کے مشاہدہ سے عاجز و معذور ہیں۔ پس اثبات صانع
باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقل انسانی سخت مشکل ہے۔ اس
مطلب کو ایک حکم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے
وہ مناسبت ہے جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود غایت روشنی و ظہور کے چمکا دڑا اُس کے
دیکھنے سے عاجز ہو ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کے ادراک سے قاصر ہو۔

اس لئے حکماء و عقلا نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید
ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی۔ تب
کے اِس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوائے
ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ ”حکماء نے اس امر کو بغل کے سبب چھپایا اور مقصد
شریف عوام پر ظاہر ہونے دیا“ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اصل بات یہی
ہے کہ عوام کی عقلیں اُس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ پیش مذکور سے
ظاہر ہے۔

نظر میں وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ
پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اِس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش
آویں اُن کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جائے تب کیس کا میابی ہوگی جیسا کہ ہم آئندہ
مختصر طور پر اُس کا بیان کریں گے اور اُس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں گے۔
حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیات و المیات کے ادراک سے قاصر ہوتی
ہیں اُس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ

ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر اگر ختم ہوتی ہیں اور کثرتِ جابات اور ترکیبِ مادیت عقل جیسے جو ہر منور کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہولانی اور مادی جابات عقل نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتے ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیبِ انسانی پر پونچھ کر ان کی ترقی منہی ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں ان کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہوتی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیبِ عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہی اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیبِ اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہو گا۔ پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخر میں ہیں اور اس لئے ان کا ادراک دشوار اور وقت طلب ہے۔

اسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب مجمع الکلیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہے

لے ظاہر ہے کہ خالص عناصر جب اپنی وحدت و بساطت کو چھوڑ کر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبہ اختلاط میں جمادات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرے درجہ حیوانات کا ہی اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہو جاتی ہے اور تغیر بالاطعم ہو جاتا ہے ترکیب انسانی ہی کہ آخر جملہ اشیاء و موجودات ہی ۱۲ مترجم

لے کشف الطنون میں لکھا ہے کہ مجمع الکلیان کتب طبعیات میں حکیم اسکندر افروزی کی کتاب ہے اس نے اس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو ملوک طوائف کے زمانہ میں اسکندریہ فیلقوس کے بعد موجود تھی۔ مجمع الکلیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی اور روح صفائی سے تفسیر کی ہی ادیبی بن عدی نے اس تفسیر کی اصلاح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو حنین بن اسحاق نے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی یحییٰ بن عدی نے تین مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور دوسرا اور تیسرے کے بعض حصے موجود ہیں

ما هو اَوَّل عند الطبيعة فهو اَخِر بعد الطبيعة یعنی جو اِخرا طبعیت انسانی کی ترکیب کے وقت اَوَّل مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزاء یا عناصر اُس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان کو اُن اشیاء تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں جو عالم اجسام میں اُس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزاء ہیں (یعنی عناصرِ بسیط) تو ظاہر ہے کہ الہیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہو گا کہ اُس عالمِ ثورانی سے اُس کو ہر طرح کی علیحدگی بنے تعلق بلکہ حد درجہ کی دوری ہے ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہو گا کہ جب ہم اس مقصودِ عظیم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) پانچویں مقالہ کی قسطابین بقول قائل نے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اُسی نے ترجمہ کیا پھر اُس کتاب کی شرح چند فلاسفہ نے کی جن میں سے مقالات اَوَّل و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکیم فروریوس نے کی جو نہایت سہل و آسان ہے اب تک پائی جاتی ہے اور تفسیرِ ماسپیوس جو سربانی میں تھی اُس کا ترجمہ ابی بشر بن متی نے کیا۔ اور ابو احمد بن کرست نے بعض مقالہ اَوَّل چہارم کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بحث تک ہے اور ثابت بن قزح مقالہ اَوَّل کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالہ اَوَّل کا ترجمہ کیا۔ اور ابو العزیز قداد بن جعفر بن قدادہ نے بھی مقالہ اَوَّل کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے اور اس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم نامسپیوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و شرح نہ تھی اس لئے یحییٰ بن خوی نے اُس کی شرح کی اور اُس کو زبانِ رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دس جلدیں ہیں۔ ابن السمع نے بھی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔ اور ان حکماء کے بعد اسلام کے چند علمائے فلیسین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشہ طوالت ہے اس لئے اسی قدر کافی سمجھا گیا ۱۲ (نوادر الاخبار)

(ترجمہ حاشیہ اصل کتاب)

یعنی سیر عالم مجردات کا قصد کریں تو اول طبیعات کو پورے طور پر ریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت پائے شاقہ کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کر کے صبر و استقلال کے ساتھ اُس مرتبہ اعلیٰ تک پہنچیں در نہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ ”جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے اُسے واجب ہو کہ اُس کے حاصل کرنے میں جس قدر مشکلیں اور صعوبتیں پیش آویں ہمت کے ساتھ اُن کو برداشت کرے۔ اُس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہے گا تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اثنائے غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آویں گی اُن کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبداؤں (جس کا کوئی اور مبدا نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہنچ جائے گا۔ وذلک هو الفوذا الحظیم۔

جاننا چاہیے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہے۔ ایک تو حواس خمسہ کے ذریعہ سے۔ یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے (جو مادہ و موضوع سے منتہی ہے) ادراک ہوتا ہے لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان متشارك ہیں۔ دوسرا طریقہ جو انسان کے لئے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل ادراک کرنے کا ہے لیکن بغیر ادراک اس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اُس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیوں کہ آغاز ولادت جس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں جتنی صورتوں کا ادراک کیا ہے اُن میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استعانت حواس و احوال ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

لے جو اس خمسہ ظاہری یہ ہیں۔ قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت لامہ۔ اور حواس خمسہ

باطنی کی تفصیل و تشریح مسئلہ ثالثہ کی فصل سوم میں خود وصف بیان کی ہے ۱۲ مترجم

کریں تو چوں کہ میں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا وہم وہی صورتِ سیمہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ
 ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورتِ حسی کے ہمارے ذہن میں نہیں
 آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفسِ ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا
 قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورتِ جسمانی کا تصور کرو جس کی بغیر عادت اور
 اُس سے اُنیت ہی اور اُس پر ان امور روحانی کو قیاس کر لو اور کسی طریقہ سے تم اُن کا
 ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے اُن تمام روحانیات کا جو عالمِ اجسام کے علاوہ
 ہیں کہ ہم اُن کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام
 عالمِ اجسام سے آگے خلا ہی ملا۔ تو بڑا ن قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا
 ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں ٹھہرتی کیوں کہ ہم عالمِ اجسام میں اس امر کے
 عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہو گا یا ملا۔ حالانکہ عقل سلیم یقینی و حقیقی طور پر ثابت کر رہی ہے
 کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک
 کی عادت ہی نہیں اور عیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں۔ لیکن باوجود ان
 سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے
 معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواسِ ظاہری سے زیادہ
 کام لینا بقدر امکان چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو
 اُس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ شقت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور
 معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر افضل و اشرف ہیں بلکہ اُس وقت
 یہ سمجھ میں آئے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سوڑے کے
 زیور کے سامنے طبع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیر و متبدل ہوتے رہتے
 ہیں اور کوئی ایک جال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدت تک بھی اُس کی ایک
 حالت نہیں رہتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ و جسم سے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کی دہشتی شدت وضع ہوتا ہی رہتا ہے بلکہ حرکات و سکنات تک سے اُس میں تغیر آتا رہتا ہے پس ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس ہمہ جہت ہمیں حاصل ہو گیا ہے۔ کچھ عرصہ بعد اُس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہے اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل شے میں ضرورت کچھ تغیر آ جاتا ہے۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن نشین کرو کہ آنکھ نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائے گی کیوں کہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہے۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لئے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہے لیکن چوں کہ زید کی حرارت غیری اُس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے بصورت بخارات کچھ حصہ تحلیل کرتی رہتی ہے اور غذا و ہوا کے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اُس کا بدل بدن کو پہنچتا رہتا ہے اور یہ کمی دہشتی ہمیشہ کا رخانہ بدن میں جاری رہتی ہے لہذا ضروری امر ہے کہ پھر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوس اول سے غیر ہے۔ اگرچہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان نیرنگیوں کو خوب سمجھتی ہے جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہوتی ضرور ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہے مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدل کوئی حرکت مسکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی وابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انھیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہے اور عالم روحانیات اصلی جوہر۔ انہی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی (عالم ملمع) رکھا ہے۔ اور ہمیشہ علما و حکما اس عالم کو ذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و معظم سمجھ کر انھیں کی طلب تحصیل میں مشغول رہے بیان مذکورہ سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقایق سے ترقی کر کے اُس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت کے نا پڑتا ہے اور ان تمام صورتوں

کو جو جو اس ظاہری کی ادراک کر وہ ہمارے دماغ میں ہی ہوتی ہیں اور مقولات صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیر باد کنا پڑتا ہے اور تمام ادہام سے جو حواس سے حاصل کئے گئے تھے علم کی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے اس لئے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علم کی حاصل کرنا کس قدر سخت دشوار ہے۔ جس قدر یہ علم مشکل ہے اُس سے زیادہ یہ جدائی و بے تعلقی مشکل ہے کیوں کہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے۔ مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اس لئے گوارا کرتے ہیں کہ اس علم اعلیٰ کی لذتیں غیر فانی اور انجام نہایت پر لطف و دل پسند ہوتا ہے۔ اس علم کی برکت سے ملک ابدی کی سیر میں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ انتہا یہ کہ جنت اعلیٰ اُس کا مقام ہوتا ہے اور علماء اعلیٰ جلیس و ہمدم۔ اور جناب باری جل شانہ کے قرب مبارک سے فیضیاً ہوتا ہے۔

سرور عیش و طرب بیش ازین چه خواهد بود

و فور نعمت رب بیش ازین چه خواهد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

چوں کہ یہ مقصود و شریف نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہے اس لئے میں نے اس کے واسطے چند مراتب مقرر کئے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک علم ادنیٰ دوسرا علم اوسط۔ تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اُس کے علوم پر پوری قدرت ہو جاوے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہنچ گیا۔ کیوں کہ جو شخص علوم ریاضیہ سے شروع

کر کے بتدیج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہے طبیعیات حاصل کر کے
بترتیب فلسفہ تک پہنچے اس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت
کی ہے اسی کا خطاب پانے کا مستحق ہو گا۔ مثلاً ریاضی داں کو مہندس کہا جائے گا اور نجوم کے
حالم کو نجوم کیسی کو طبیب، کسی کو منطقی، کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے
البتہ جو تمام علوم کو بتدیج حاصل کر کے غایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی
کے معزز خطاب سے نوازا ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

(اس امر کے بیان میں کہ جس قدر حکمائے متقدمین گزرے ہیں انہوں نے بلا اختلاف مکاتبات صلح پر اتفاق کیا)

فصل اول کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب پانے کے مستحق تھے
یعنی جنہوں نے حسب بیان سابق تدریجی ترقیات و شاقہ ریاضات کے بعد مسائل الکیات میں
غور و فکر کیا ان میں سے کسی نے ثبوت صلح میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر سے
انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر طاقت بشری منسوب کی جاتی ہیں وہ محدود کمال جناب
باری عز اسمہ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جو دو کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اصل میں یہ تمام
صفات اسی جناب اقدس کی ہیں۔ ہم انسانوں کے واسطے توفیق مستعار ہیں۔

اس دعوے کے ثبوت میں ہم فروریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں کہ بمجملہ ان امور کے
جو عقل کے نزدیک بدیہی ہیں ایک مکہ ثبوت صلح بھی ہے اور یونان کے تمام حق پسند و خوش
فکر حکما اس کی بدہشت کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جو لوگ ثبوت صلح کی بدہشت کے قائل نہیں
ہیں میرے نزدیک وہ قابل تذکرہ نہیں اور زمرہ کھامیں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں۔
انہوں نے اس ہٹ دھرمی کی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور ان کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا

جو خلاف مشاہدہ و بداہت تھے۔ اس لئے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن ان کا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلاغور و فکر ان کی عقل میں آئی جیسا کہ بدہیات کا قاعدہ ہی۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ انھوں نے اپنے لئے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اسی وجہ سے جب ان کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں حدِ طبعی تک ہی محدود ہیں ان سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تا وقتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقلوں کو مذہب نہ بنالیں اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔

دیکھو حکیم فروریوس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو فکر سلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائے گا کہ صانع حقیقی کے وجود پر ہر صاحب عقل کا اتفاق ضروری لازمی ہے اس لئے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے (جس طرح ہم نے پچھلی فصل میں بیان کیا ہے) اپنی عقل کو خالص کر لے گا اور اس کو حیات و ادھام سے جدا کر حاصل ہو جاوے گی وہ یقیناً اسی نتیجہ پر پہنچ جائے گا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو حکمائے عالی مقام و انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں۔ دیکھئے کہ جملہ ہادیانِ سلطنتِ تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی۔

عوام کو حکم ایزدی قوانین سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تیز کے طریقے سکھائے کیوں کہ جس طرح اطباء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جاریوں کو علاج کے وقت جبراً و تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زرد کو ب تاک کی نوبت آجاتی ہے اس لئے کہ جو مفید دوا طبیب دینا چاہتا ہے اس کی منفعت کو تو مریض سمجھتا نہیں اور پیٹنے

میں شامل کرتا ہی تو زبردستی بلکہ بسجی پلائی پڑتی ہی۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تمہیں کیوں ان مرغوب اشیاء سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذاؤں و دواؤں کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے اس لئے کہ اول تو اس میں دقت بہت ہی پھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریض ان باریک باتوں کے سمجھنے کی طبیعت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتانے میں نفع کم ہو گا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہے کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفا یاب ہو گئے تو محض جی چاہئے کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیاء کو کھانے کے لئے تاویل میں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید ترکیب تجویز کر کے استعمال کرنی شروع کر دیتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سراسر مضر ہی کیوں نہ ہو۔

بالکل یہی حال روحانی مریضوں کا ہے کہ حکمائے ذوی الاثرام و انبیائے علیہم السلام طابانہ حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالم اجسام کے مکرر عادات و حالات اور حواس و ادہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجرد عقل سے غور کرو اور نظر عمیق سے کام لو تو مقصود حقیقی کا علم حاصل ہو گا اور تمہارے نفس کو صحت کمالی اور راحت اصلی نصیب ہو گی۔

مگر چون کہ یہ تدبیر دشوار ہی (جیسا کہ ہم فصل گزشتہ میں تفصیل بیان کر چکے ہیں) اس لئے کچھ فہم و بدبخت لوگ حکم شارع میں تاویل میں نکالنے لگے۔ کیوں کہ ایک تو اس میں آسانی و آسائش بھی ہے کہ کون ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے اُن کو خیال ہوتا ہے کہ ان تاویلوں کے تراشنے کی وجہ سے ہم بھی عوام میں اعتبار پادیں گے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہو بیٹھیں گے۔ پس اپنے احوال و خواہشات کے موافق ایک نئی تاویل اور نیا مذہب ایجاد کر کے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور رد و قدح کرنے لگے۔ چون کہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اختلاف رائے بہت ہو گیا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہو گیا۔ یہ ہی اصلی وجہ اختلاف مذاہب و مشارب کی۔

ہم آئندہ بالاختصار ایسے دلائل پیش کریں گے جن سے معلوم ہو جائے گا کہ جو شخص
الصفات کے ساتھ غور و فحوص کرے گا وہ توحید باری اور وجود صالح کا جس نے تمام کائنات
کو پیدا کیا ہے (ضرور قائل ہو جائے گا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے ہمیں
یہ دلائل بتائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

فصل سوم

اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجود صالح پر استدلال لاتے ہیں اور یہ کہ
حرکت ہی اس استدلال کے لئے تمام اشیاء سے بہتر و اظہریٰ (

فصل اول میں بیان ہو چکا ہے کہ چون کہ ہم خود اجسام طبعیہ رکھتے ہیں اور ہماری احوال ان کے
مناسب ہیں اس لئے ہم جن اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں ان میں ہم سے قریب تر و مناسب تر
ایسی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور انہی کو ہم اپنے حواس خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان کی تفصیل یہ ہے کہ ہر قوت حائے ان چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو اس کے
مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حائے کو ایک اعتدال مخصوص عطا فرمایا گیا ہے۔ پس جس قوت اس قوت
پر اسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہے اور وہ بیرونی چیز کسی کیفیت میں اس کے مخالف
ہوتی ہے تو وہ قوت اس کو معلوم کر لیتی ہے اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کو جو رطوبت عنایت کی
گئی ہے اس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اس کی اپنی رطوبت سے اختلاف
رکھتی ہے ادراک کرتی ہے۔ اور قوت سامعہ اپنی ہوائے معتدل سے ہوا مخالف کو جو اس کے
پاس آتی ہے احساس کرتی ہے۔ ایسے ہی قوت لامسہ کو اعتدال ارضی دیا گیا ہے جس کے ذریعہ
سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہے اور قوت باصرہ اپنی شعاع ناری سے
دوسری اور بیرونی شعاع ناری کا احساس کرتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ۔

لیکن اس میں فراسا فرق ہے کہ قوت ثانیہ مرکب ہے اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہے اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک قوت کا ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کر دیں تاکہ دوسری قوتی کا حال اس پر قیاس ہو سکے۔

کان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہے اس کو ایسا اعتدال حاصل ہے جو دوسری ہوا کے قبول کرنے کے لئے مناسب و موافق ہے پس جب کوئی بیرونی ہوا اس سے ملے ہو کہ حرکت دیتی ہے تو انسان معلوم کر لیتا ہے اور اسی کا نام ادراک و احساس ہے۔

ایسے ہی اس رطوبت کو قیاس کر دو زبان میں رکھ دی گئی ہے اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہر جسم طبعی کے لئے ایک حرکت ضروری ہے جو اسی کے واسطے خاص ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد و تیار ہو۔ اور جسم کا تعین و قوام اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہے۔ اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے۔ اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکت مخصوصہ کا سبب ہوتی ہے طبیعت ہی جسم کو اس کے غایت محال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کامل کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب و موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنے مقصد و غایت کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے مشتاق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے لہذا ثابت ہو کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لئے محرک کا ہونا بھی ضروری ہے جو ان کی علت ہو گا تو مصالح اول و علت حقیقی کے وجود پر حرکت کتنا لال کرنا تمام چیزوں

(تیسرا باب فی جوہر و عناصر)

لے ہر ان چیزیں ہیں جو مقدم و موخر ہیں اگر مقدم کی ذات مقدم کو چاہی اور تاخر کی تاخر کو تو اسے تقدم بالذات کہتے ہیں۔ پھر اگر اسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو یعنی بغیر محتاج کے نہ بنا یا جائے تو اسے تقدم بالعلیہ کہتے ہیں۔

سے زیادہ صریح و اظہری کیوں کہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری و لابد ہونا ثابت ہو چکا۔
اب ہم بطور تہذیب حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہو گا۔
اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکت کون۔ حرکت فساد۔ حرکت نمو۔ حرکت
نقصان۔ حرکت استحاله۔ حرکت نقل۔ اس لئے کہ حرکت ایک قسم کے تبدیل یا نقل کو کہتے
ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جسم میں تبدیل تین صورتوں سے ممکن ہو یا اس کی کیفیت میں یا اس کے
مکان میں یا خود اس کے جوہر و ذات میں۔

اب تبدیل مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت ہو گا یا جزوی کی کل کے تبدیل کا نام حرکت تغیر ہے
اور تبدیل جزوی کو حرکت متدیرہ کہتے ہیں۔ پھر حرکت مستدیرہ میں بھی دو صورتیں ہیں اگر مرکز سے محیط
کی طرف حرکت ہوگی تو محو کملائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو ذبول نام رکھا جائیگا۔
و جسم جس کی کیفیت میں تبدیل ہو اس کی بھی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس جسم کی
کیفیت بدل جائے لیکن اس کی ذات قائم و محفوظ رہے۔ دوسری کیفیت کے ساتھ جوہر بھی تبدیل ہو جائے پہلی
صورت کو استحاله کہتے ہیں اور دوسری کو فساد۔ اور اس شکل ثانی میں جب اس جوہر کی طرف قیاس
کریں جس کی صورت میں بعد تبدیل کیفیت جوہر اس جسم نے استحاله کیا ہے تو اس حرکت کو کون کہتے ہیں

فصل چہارم

(اس بیان میں کہ محرک ہر محرک اس کے سوا کوئی دوسری چیز ہے اور یہ کہ جو تمام اشیاء کا محرک ہے وہ خود متحرک نہیں)
اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ ہر متحرک کا (خواہ وہ مذکورہ بالا
حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو) کوئی محرک ضرور ہے اور وہ اس متحرک کے سوا کوئی دوسری
چیز ہے اور اس سے غیر ہے۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیاء کا محرک ہے وہ خود متحرک نہیں بلکہ ان
اشیاء کا متمم یا ان کی حرکت کی علت ہے۔

(یہ تیسری صفحہ مابقی) اور اگر ناقص ہو کہ بغیر محرک کے کسی پائیدارے تو تقدیر بطور جیسا کہ رائد اشہن کہ داعی غیر شہین کے پاجا سکتا ہے تاہم

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی
 اُس کو حرکت دیتا ہوگا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہوگا یا غیر حیوان۔ اگر حیوان
 ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں
 کہ اگر اُس حیوان کے اجزاء میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کر لیں تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان
 بھی متحرک رہنا چاہیے اور اُس کا وہ جزو منتشر بھی (کیوں کہ جزو اپنی حقیقت ماہیت میں مثل
 کل کے ہوتا ہے) حالانکہ ایسا نہیں ہے (بلکہ جزو کے علیحدہ کرنے سے اُس کل کی حرکت جاتی
 رہتی ہے) لہذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اُس کی ذات میں ہے بلکہ اُس کا کوئی اور محرک
 ہے جو اُس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہو سکتا ہے یا جاد۔ نبات میں ہی حیوان
 کی دلیل جاری ہوگی اس لئے کہ اُس میں بھی حرکت نمود وغیرہ اُسی قسم کی ہوتی ہے۔
 البتہ جاد و ہا سو اُس میں ہم کہتے ہیں کہ جاد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہوگا یا عناصر کے
 مرکبات میں سے کوئی مرکب جادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بجا است حرکت ذاتی فرض کرنے کے
 یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہ ہو کیوں کہ حرکت
 اُس کی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جائے تو لازم آتا ہے کہ سوا
 مرکز کے بھی جہاں کہیں جائے مثل حیوان کے ٹھہر جائے اور جب چاہے حرکت کیا کرے۔
 حالانکہ یہ امر شاہدہ و بداہت خلاف ہے (اس لئے کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص
 پر نہیں پہنچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پہنچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں)
 لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و جادات کی حرکت اُن کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک
 کی وجہ سے ہے جو اُن کی ذات سے غیر ہے) (اور یہی ہمارا مقصود تھا) اگر کوئی یہ کہے کہ غیر
 اپنے مرکز کے طالب و شائق رہتے ہیں اور اُن کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و شائق
 کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اُن کا محرک ہے تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اُن کا
 مطلوب ہے وہ طالب و متحرک سے لامحالہ غیر ہے۔

اس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی ہے یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کی خواہش کرتا ہے تو اس کی جانب دوڑے گا یا اس سے نفرت کرتا ہے تو اس سے بھاگے گا۔ پس صاف ظاہر ہے کہ وہ محبوب یا مکروہ جو باعث حرکت ہوا اس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہے۔ اسی طرح ہم اس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے جو محال ہے۔ اور یہی مقصود تھا۔ اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہے) جسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہے تمام اشیاء کے وجود کا سبب اول اور علت العلل ہے اور اسی سے ہر جوہر موجود کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام اشیاء میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہے اور خلاق کون و مکان میں بالذات۔ اس لئے کہ تمام کھلم کھلا اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہے ضرور ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاوے گی کیوں کہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہے وہ ایک اثر ہے اور ہر اثر حرکت ہے جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہے اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر پر جا کر ختم ہونا واجب ہے جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ بذاتہ موثر ہو جیسا کہ سابقہ بیان بھی کیا جا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدع اول و خالق ازل کے واسطے وجود ذاتی ہے کہ اس نے کسی سے اس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اس ذات پاک نے تمام عالم کی اشیاء کو وجود عینیت سے اور اس کے وجود میں پا جو دست تمام موجودات صورت پذیر ہوئی۔

مذکورہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود جناب باری کے لئے ذاتی ہے

یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہے تو کوئی شخص اس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی وجہ سے سب ذات کا تصور اس کے لازم ہے کہ وجود کا بھی تصور رہا ہے اس لئے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہوگا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہوگا۔ اور دائم الوجود بھی ازلی ہوتا ہے پس جب جناب باری تعالیٰ شانہ کا واجب الوجود اور ازلی ہونا معلوم ہو گیا تو اب کوئی وجود محال ایسا تصور میں بھی نہیں آسکتا جو اس ذات پاک میں بدرجہ اتم و مکمل نہ پایا جاسکے کیونکہ اسی بدر فیاض نے تمام موجودات کو وجود عنایت فرمایا اور تمام اشیا عالم اسی سے انتفاع کھالات کر تی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود ادنیٰ درجہ کا ہے۔

اس دعویٰ پر کہ ہر متحرک کے لئے کوئی متحرک اس کے سوا ہونا ضروری ہے ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کے گایا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی طبعیت اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے جیسا کہ یہ مسئلہ تحریکات طبعیت کا فن شمع طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے یعنی شے مراد وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر واکراہ سے ہے تو بھی جبر واکراہ متحرک سے غیر ہے۔ غرض حرکت کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ حرکت خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اس میں جاری کریں گے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے حرکت پر منتہی ہو گا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

طبعیت کی تعریف یہ ہے کہ اتنا خاص اور تدبیر احسام کا مبدیہ ہو۔ اس تعریف ظاہر ہو گیا کہ طبعیت کے لئے حرکت ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ تہرجم لے سم طبعی اس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم

ایک دلیل اور پیش کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کیوں کہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اول ہو وہ متحرک ہو اس لئے کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اس کا محرک ضرور ماننا پڑے گا اور جب کوئی متحرک نکلا تو ادویت جاتی رہی حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک اول ہے وھذا اخلع (یعنی یہ اس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض کیا گیا تھا)۔

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک اول جسم بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے وسط متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

فصل پنجم

(اس امر کے بیان میں کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے)

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعل حقیقی ایک سے زیادہ ہوں گے تو لازم ہے کہ وہ سب مرکب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہوں گے اور اپنی ذات میں مختلف ہوں گے۔ اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے مخالفت ہے وہ غیر ہو اس چیز سے جو باعث اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہوگا اپنے جو ہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب خود حرکت ہے کیوں کہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقہ بیان کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیر متناہی حد تک جائے گا۔ پس ضروری ہوگا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل پر ختم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر مختلف افعال کس طرح سرزد ہو سکتے

ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیوں کہ واحد بلیط سے فعل بسیدہ ہی سرزد ہو سکتا ہے یعنی واحد جو ہر حیثیت اور ہر جہت واحد ہی ہو اُس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیر مختلف کر سکے چارہ کئی ہیں ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اُس میں چند اجزاء یا چند قوتیں پائی جائیں۔ دوسری یہ کہ اُس فاعل کے افعال مختلف مادوں میں ہوں یعنی منفعل بہت سے ہوں تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیر صادر ہوں لیکن صرف اُس فاعل کی ذات ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیا کے ذریعہ سے سرزد ہوں اور وہ اشیا مصدر فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت شہویہ کے اقتضا سے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبیہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اُس سے افعال کثیر صادر ہوتے ہیں۔ دوسری صورت کی مثال خجّار (بڑھی) ہے جو کھودنے کا کام بیولے سے کرتا ہے اور سولخ کرنے کا کام برے سے۔ وغیرہ

تیسری شکل آگ کی مثال میں پائی جاتی ہے کہ آگ لوہی کو نرم کر دیتی ہے اور مٹی کو سخت یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیا کے توسط سے بالعرض صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہیے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض بتوسط گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدن انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکلیف مسامت کرتا ہے جس سے قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں کو کونسی صورت فاعل اول تعالیٰ و تقدس کی نسبت صادق ہو سکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ فاعل اول میں چند قوتیں پائی جانی ممکن نہیں اس لئے کہ اس صورت میں ذات

فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئے گی جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔
 اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیر کے ذریعہ افعال صادر فرمائے کیوں کہ وہ آلات
 و احوال سے خالی نہیں ہو سکتے یا مفعول ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ اگر اتنے بہت آلات مفعول
 بنائے جائیں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک فاعل سے اس قدر اشیاء صادر ہوں کیوں کہ الواحد لا
 یصلہ بہ عندہ الا الواحد مسئلہ مسئلہ یعنی ایک ہی نہیں پیدا ہو سکتا مگر ایک یا یوں کہو کہ ایک
 سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے اور شق ثانی میں لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے
 یہ بھی محال ہے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیوں کہ اس
 صورت میں بھی ہم یہ پوچھیں گے کہ مادے مفعول ہیں یا غیر مفعول اور دونوں مفعول میں ہی
 محال لازم آئے گا جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص
 صادر فرمائے اور بعض توسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختیار کیا جیسا کہ حکیم
 فروریوس فرماتا ہے "افلاطون اس کا قائل ہے کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت مجردہ
 صادر ہوئی اور اسی کے ذریعہ سے وہ ادراک موجودات کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب
 پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واحد بسیط سے اشیاء کثیرہ کا صدور لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ
 مذہب تعدد امثال کا مردود ہے اور ارسطاطالیس کا مذہب مذکور صحیح ہے"

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اول ہے۔
 اس فصل کے تمام مضامین فروریوس سے منقول ہیں۔

فصل ششم

(اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا)

ہماری کوشش یہاں ہے کہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و ضروری

ہی۔ اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اول کی ذات پاک میں پائی جاسکے۔
 ترکیب کا اطلاق تو اس لئے اُس ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہی اور ہر
 اثر کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ اثر امور اضافی میں سے ہے (جو بغیر دوسرے کے
 پائے نہیں جاسکتے بلکہ اُن کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔
 پس یہ محال ہے کہ موثر اول کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی
 دوسرے موثر کی ضرورت ہو)۔

رہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہے (اور واحد کی ذات میں اُس کا پایا جانا محال ہے)
 ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے (لہذا اُس کا
 اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہے)۔

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہی اور اثر خود ایک حرکت ہے (پس اثر و حرکت دونوں
 واحد اول کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)۔

خدا نے تعالیٰ کے جسم ہونے کی ایک منطقی دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ ہم یہ ثابت کر چکے
 ہیں کہ ”محرک اول متحرک نہیں ہے“ اور چونکہ سالیہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہے۔ لہذا اس قضیہ کا
 عکس یہ ہوگا کہ ”کوئی متحرک محرک اول نہیں ہے“ اس قضیہ کے ساتھ ہم ایک اور ثابت شدہ قضیہ
 ملا تے ہیں کہ ”ہر جسم متحرک ہے“ ان دونوں قضیوں میں سے موثر الذکر کو اول رکھو یعنی صغریٰ بنا
 اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبریٰ بناؤ اور حد واسطہ گراؤ تو بقاعدہ شکل اول یہ نتیجہ
 برآمد ہوگا کہ ”کوئی جسم محرک اول نہیں ہو سکتا“ اسی نتیجے کا عکس کیا تو صاف نکل آیا کہ ”محرک
 اول جسم نہیں ہو سکتا“ (اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں کیا گیا تھا)

لے فن منطق میں ثابت کیا گیا ہے کہ سالیہ دائرہ کا عکس بھی سالیہ کلیہ ہی ہوتا ہے کیوں کہ جن دو چیزوں میں تباہ
 کلی دو انہی ہوا ان میں سے جو چیزیں جائے دوسرے پر اُس کا صادق نہ آنا لازم ہے۔ پس ہر دو قضیایا
 اصل و عکس کا سالیہ ہونا ضروری ہے ۱۲ مترجم

فصل سہم

(اس فصل میں یہ بیان کیا جا تا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہے یعنی ہمیشہ سے ہی)
 پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجود اول کے لئے ذاتی ہے اور وہ
 مبدع اول یعنی خدا واجب الوجود ہے پس ثابت ہوا کہ خدائے تعالیٰ ازلی ہے کیوں کہ
 لفظ ازلی سے یہی مراد ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ تو ثابت ہی ہو چکا ہے کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر
 ہے کہ ہر متحرک متکون یعنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نوپیدا) اور محرت (پیدا کردہ)
 شدہ ہے لہذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محدث نہوگی وہ متکون بھی نہوگی کیوں کہ متکون
 بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا پس جو ذات متکون محدث نہوگی اُس سے اول بھی کوئی نہوگا اور وہی
 ازلی ہوگی۔ انہیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر مثل سابق قیاس کی
 صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے
 ہمارے گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا اُن پر ظاہر و ثابت ہو گیا ہوگا کہ
 جناب باری عزائمہ واحد ہے اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہے۔ تمام مادوں سے جو ہمارے
 گرد و پیش ہیں اُس کی ذات پاک بے بری ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اُس جناب کی وحدانیت کے
 کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہا یہ ہے کہ اُس کی ذات اقدس جن چیزوں کو ہم تصور
 کر سکتے ہیں اُن میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان ضعیف البیان و قاصر اللسان ایسی منزہ و مبرا ذات کا بیان و اظہار
 کس طرح کرے اور اُس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

سوائے اس کے کیا صورت ہو سکتی ہے کہ یہی الفاظ جن کو کافی انسان ان ہی گوشت کی زبان و لہجہ سے استعمال کرتا ہے اس مقصود عظیم کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن دفائی مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طویر پر ذات واجب الوجود کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اس واسطے کہ اس سے بہتر اور کون سا طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں۔ پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذات واجب کے لئے استعمال کریں۔ مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر واجب ہے کہ اُن دونوں میں سے جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات بہتر سے مثلاً موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ یعنی موجود قادر عالم استعمال کرنا چاہیے۔

بائیں ہم ہم کو یہ بھی مناسب و ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور تلاش و تفتیش کا عمل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو شرع و تشریف میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود و تشریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذات واجب پر کرے تو یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے کہ ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری کی ذات کو احاطہ کر سکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیوں کہ وہ ذات مقدس اُن اُن تمام اشیاء موجودہ سے جن کو انسان جانتا پہچانتا ہے جدا ہے اور خدا سے تعالیٰ اُن تمام کام و موجد و خالق ہے۔

اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کریں گے کہ جناب باری کے متعلق کوئی دلیل بطور ایجاب اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جوہیں پیش کی جاسکتی ہے وہ بطریق سلب منفی ہوگی۔

فصل شہتم

(جناب باری عزوجل بطریق سلبیہ پھانا جاسکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب)

جو لوگ تو انہی مطلق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اُس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اوّل ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اُس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اُس کی ذات سے اوّل ہو اُس میں پائی نہیں جاسکتی۔

نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اُس میں یعنی اُس کی ذات میں پائی جائے کیوں کہ یہ بات اُس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے ۱۲

۱۲ ایجاب یعنی ثابت کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بات کہیں کہ وہ ایسا ہے ۱۲

۳۱ مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے فوراً اور اولاً ذہن میں آجائیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی ایک دو کا نصف اس میں ایک اور دو کے تصور کرتے ہی تنصیف کا تصور ہو جاتا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت نہیں پڑتی ۱۲ مترجم

اور نہ اُس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات میں داخل۔ کیوں کہ وہ ذات مرکب نہیں اور نہ اُس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات کا نہ وارد استعارۃً اُس کو متصف کر دیا ہو پس ایسی حالت میں اُس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قائم کی جاسکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اُس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔
البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے کی نقیض باطل ہے لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب و معانی کا اُس ذات پاک سے سلب عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ اجسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتهی ہو، پس ثابت ہو کہ امور الہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب باری عز اسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف انواع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں کیوں کہ اگر ان الفاظ و عبارات متداولہ سے اس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان تعبیرات کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اُس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت کیں اعلیٰ و ارفع ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ دی جاسکے۔ لہذا ہمیں مجبوری اُس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اُس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے“ یا ”ایسا ہی لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عز و جل عقل نہیں ہے یا کہتے ہیں کہ عالم ہی لیکن مثل دنیا کے عالموں کی نہیں ہے۔ یا قادر ہے، مگر اس عالم کے صاحبان قدرت کی مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔

فصل نہم

(کل اشیاء کا وجود جناب باری عزوجل کے ذریعہ ہوتا ہے)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود تمام اشیاء میں بالعرض پایا جاتا ہے اور ذات باری میں بالذات اور اسی سے ہم نے ثابت کیا تھا کہ ذات پاک ازلی ہے اور تمام اشیاء نے اُسی سے وجود حاصل کیا ہے اور اسی اعتبار سے کل اشیاء اُس کی ذات سے ناقص ہیں کیوں کہ معلول کسی طرح علت کے برابر نہیں ہو سکتا۔ نیز ہم نے یہ بھی ذکر کر دیا ہے کہ بعض اشیاء کو واجب بلا توسط وجود حاصل ہوا ہے اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ پہلا وجود جو ذات واجب کسی کو عنایت ہوا وہ عقل اول ہے جس کا دوسرا نام عقل فعال ہے یہی وجہ ہے کہ عقل اول کا وجود مکمل اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اور ایک حالت قائم رہنے والا ہے جس میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا کیوں کہ منیف حقیقی کا فیضان ہمہ وقت اور ہمیشہ لئے اُس پر طاری رہتا ہے۔ اسی وجہ سے عقل ابدی الوجود ہے اور اپنے سوا باقی تمام موجودات سے وجود میں تمام و مکمل ہے۔ البتہ ذات واجب کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو سرسرقا ناقص ہے کیوں کہ علت و معلول کسی حال میں مساوی ہو ہی نہیں سکتے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اس کے بعد عقل اول کی وساطت سے نفس کا وجود ہوا۔ اور چوں کہ نفس معلول ہونے کی وجہ سے عقل سے ناقص الوجود تھا اس لئے اپنے کمال و اتمام اور مشابہت علت (عقل) کی ضرورت سے حرکت کا محتاج ہے اور ہمیشہ حرکت و تبدل میں مصروف رہتا ہے۔ مگر اجسام طبعی کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو نفس کو مکمل و اعلیٰ مرتبہ میں پاؤ گے۔

نفس کے بعد اُس کی وساطت سے افلاک کا وجود ہوا اور چوں کہ افلاک بہ نسبت نفس کے ناقص الوجود ہیں اس لئے ایسی حرکت کے محتاج ہیں جس کی اُن کے جسم طاقات رکھتے ہیں یعنی حرکت مکانی۔

اب چوں کہ افلاک کی علت کا فیض ہمیشہ جاری رہتا ہے اور کبھی سکون و توقف نہیں کرتا اس لئے افلاک کے واسطے حرکت دُوری (جس میں سکون نہیں ہے) اور کل تبدل مکانی نہیں کرتا بلکہ اجزا کرتے رہتے ہیں (مقرر ہوئی جو حکم خداوندی اُس کی تکمیل کا باعث ہوگی جس طرح اُس کی مرضی ہو۔

ان تمام مخلوقات کے پیدا ہونے کے بعد افلاک و نجوم کی وساطت سے ہمارے اجسام کا وجود معرضِ ظہور میں آیا۔ اور چوں کہ ہمارے اجسام کی علت وجود و سبب تخلیق یعنی افلاک و کواکب فانی تھے۔ بلکہ اس قدر غیر ثابت کہ ایک حال پر کسی آن بھی قائم نہیں رہتے۔ لہذا ہم کو جو وجود اُن سے حاصل ہوا وہ اتنا درجہ کا تغیر پذیر اور ضعیف و ناقص حاصل ہوا۔ بلکہ ایسا وجود ملاکہ اُس میں حرکت بھی ہے اور زمانہ بھی کہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور کبھی نہ تھا۔ ایک وقت موجود ہوا اور دوسرے وقت معدوم ہو گیا۔ اس بیان سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ کل موجودات ہر قسم کے جناب باری کے عنایت و کرم سے وجود میں آئے۔ اور اُسی جناب کے وجود و باوجود سے نظامِ عالم قائم ہے اُسی کی قوت و قدرت تمام مخلوقات پر حاوی و مہموری ہے۔

جب علتِ اوّل و سببِ تحقیق کو تمام عالم سے اس قسم کا تعلق ہے تو غور کرنا چاہیے کہ خالق بے نیاز پنا فیض ایک لمحہ کے لئے بھی مخلوق سے اٹھالے تو تمام دُنیا اُسی وقت معدوم ہو جائے اس واسطے کہ جو اہر کو اعراض کے ساتھ نسبت کر کے دیکھو تو پاؤ گے کہ جو ہر بذاتہ قائم ہوتا ہے اور مختلف بلکہ متضاد اعراض کو قبول کرتا ہے مگر اعراض کے معدوم و منتفی ہونے سے خود معدوم نہیں ہوتا، بخلاف عرض کے کہ وہ ہر طرح سے ناقص و ضعیف ہے۔

ایسے ہی جب ہم جو اہر عالم کو اُن کے خالق و مبدعِ اوّل کے مقابلہ میں لا کر دیکھتے ہیں تو ان جو اہر کو بھی قائم بنفسہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کی شان بھی اعراض کی طرح فانی و غیر قائم معلوم ہوتی ہے کہ اگر جناب باری کا فیض ایک آن کے واسطے بھی ان جو اہر سے منقطع فرض کر لیا جاوے تو سب یک لخت معدوم ہو جائیں۔

اس مقام پر ہم ایک اور دقیق مسئلہ بیان کرتے ہیں۔
یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہے کہ ہر جوہر مرکب کی ترکیب ہیولیٰ صورت ہوتی ہے اور
صورت ہیولیٰ پر بذریعہ ترکیب کے قائم ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا
محرك اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔
اور یہ بھی فن الہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ (ہاں اُس کی تفصیل ہمارے
مقصود و غرض اختصار کے منافی ہے) صورت ہیولیٰ کے بغیر اور ہیولیٰ صورت سے علیحدہ پایا جانا
ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود
میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو ہنگام تخلیق ہی دونوں کو
ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہے جس کے لئے بوجہ اتصال تسلسل
ایسے محرك کی ضرورت ہے جو خود متحرك نہ ہو۔ پس ہی محرك اول واحد و ازلی ہے۔ دوسرے یہ
سمجھنا چاہیے کہ ہیولیٰ اول کے سوا ایک ہیولیٰ ثانیہ بھی ہے جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا
ہونے کی استعداد رکھتا ہے اور تمام صورطبعیہ و اجسام میں پایا جاتا ہے اور طبیعت اُس (ہیولیٰ ثانیہ)
پر مشتمل و عادی ہے اور طبیعت ایسی خدا داد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی اُن
اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ اور چون کہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی
حال میں عجز و تکان لاحق نہیں ہو سکتا کیوں کہ اُس کو قوت مجردہ الہیہ سے ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا
ہے اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں
ہیولیٰ ثانیہ خود جسم ہے۔

فصل دہم

(اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا)
جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند و پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالیئوس بھی اسی کا قائل ہو گیا۔ مگر حکیم سکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تخیرو تبدل۔ موت و حیات۔ فنا و بقا ہوتی رہتی ہیں اس کی حقیقت یہ ہے کہ ان مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولی (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کرتے ہیں) جو صورت کا موضوع فعل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکما نے صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر ثابت کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صورتیں یا اجسام میں حلول کرتی یا ان میں پائی جاتی ہیں اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو ہیولی ثانیہ کہنا چاہیے تبدیل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہیے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اس میں تین احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی۔ تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں خود بذاتہ منتقل نہیں ہو سکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ آئی میں اپنے محل پر تفصیل پایہ ثبوت

کو پہنچ چکا ہے یہاں اُس کی تشریح ہمارے منشا و غرض کے خلاف ہی اس لئے کہ اس کتاب میں ہیں اختصار مد نظر ہے۔

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوتی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیوں کہ اُس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا۔ دونوں شکلوں کا بطلان ہو چکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء متکونہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام احوال و کیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکیم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سرسری غلط ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لاتا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الشیء لا من شیء یعنی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔

اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم اُن امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی ہے اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے۔ کیوں کہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نباتات استقصات یا عناصر سے۔ اور عناصر رباط سے اور رباط ہیولی و صورت سے بنتے ہیں

یعنی وہی منی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہیولے صورت چوں کہ اوّل موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جاسکتے، اس لئے ان کا انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہائے انحلال عدم تک پہنچتی رہی اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔



مسئلہ ثانیہ نفس اور اُس کے احوال کے بیان میں

فصل اول

(اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے)

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اُس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا کیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چون کہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدہ شرعی (یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات) بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض و مزاج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہوا۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اُس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اُس سے مفارقت کلی حاصل کرے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اُس وقت اختیار کر سکتی ہے جب مٹی کی صورت بالکل چھوڑ دے یا موم پر ایک تھرتب لگ سکتی ہے جب پہلی مہر اُس پر اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر

ہے کہ اُس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی ہے دراصل حالیکہ کوئی صورت سابقہ اُس سے زائل و محو نہیں ہوتی، تو خواہ مخواہ تسلیم کریں گے کہ وہ جسم نہیں ہو سکتی۔

اور جب اُس کا یہ حال معلوم ہوا کہ جس قدر زیادہ صورتیں وہ قبول کرتی جاتی ہیں اُسی قدر قبولِ صورت کی قوت اُس میں بڑھتی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس قبولیت و استعداد اور قوت کی کوئی انتہا نہیں تو ہمارا یقین اُس کے جسم ہونے کی بابت ادب بھی قوی ہو جاتا ہے۔ یعنی یہی حال نفسِ ہر کہ کا ہے کہ جب وہ کسی امر کو ادراک کر لیتا ہے اور اُسِ مدرك و معلوم کو اپنی طرح گرفت کر لیتا ہے تو اُس میں دوسری اشارے کے علم کی طاقت آ جاتی ہے بغیر اس کے کہ پہلا ادراک اُس سے زائل ہو۔

یہاں تک کہ جب بہت سی صورتِ معقولات وہ حاصل کر لیتا ہے تو یہ قوتِ درک اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جتنے معقولات و معلومات آتی جائیں وہ ان کو لیتا جاتا ہے۔ اور لطف یہ کہ پہلے معقولات کا جو ہونا تو درکنار برابریہ قوتِ ادراک قوی ہوتی جاتی ہے۔ پھر یہ بھی مسلم اور ظاہر ہے کہ انسان تمام مخلوقاتِ عالم سے اسی قوتِ ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے ورنہ صورتِ شکل یا جسم و طاقت میں اُس کو کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں سے انسانیت میں فضل و برتری ہے تو کسی کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ چہرہ و دہرہ یا صورتِ شکل میں اچھا ہے بلکہ اسی قوتِ عقل کی اُس میں زیادتی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی انسانیت رکھتا ہے۔ اسی صفتِ انسانی کو کبھی نفسِ مطلقہ کہتے ہیں کبھی قوتِ مطلقہ و قوتِ غیرہ ناموں سے نامزد کرتے ہیں نیز ادب بھی بہت سے نام ہیں جو نام چاہوں تو۔

ہم نفس کے جسم ہونے کی ایک دلیل اور پیش کرتے ہیں کہ تمام حیوانات جن میں انسان بھی ہے، سارے اعضائے ظاہری و باطنی چھوٹے اور بڑے کسی نہ کسی غرض کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور ہر ایک عضو اُس غرض کے حصول کا آلہ ہے کہ بغیر اُس آلہ کے وہ غرض خاص حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس جب تمام اعضا آلات میسر سے تو اب ضروری ہے کہ کوئی اُن سے کام لینے والا ہو جیسا کہ نجار و معمار وغیرہ اپنے اوزاروں سے کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ جسم کا ایک عضو دوسرے عضو سے کام لیتا ہو گا تو منہ سر خلاف عقل ہے اس لئے کہ وہ عضو جس کو تم نے کام لینے والا تجویز کیا وہ خود بھی تو کسی کام کا آلہ یا کسی عضو کا جزو ہو گا۔ اور یہ تسلیم ہو چکا ہے کہ کل اعضا بطور آلات قابل استعمال دکھائی آ رہے ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان سب کام لینے والوں سے غیر ہو۔ اور جب کہ کار فرما غیر ہو گا اور جزو بھی نہ ہو گا تو ضروری ہے کہ جسم ہو گا تاکہ جسم سے تکمیل افعال کر سکے۔ اور ضروری ہے کہ جسم کی جگہ کام بھی نہ دے گا۔ اور آلات جسمانیہ کی جگہ بھی نہ گھیرے گا کیوں کہ اُسے بوجہ جسم ہونے کے مکان کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اُن تمام اعضا یا آلات جن جن اغراض مختلف کے لئے وہ بنائے گئے ہیں وقت واحد میں یکبارگی کام لے گا اور اُن ہی اغراض مخصوصہ کو بلا کسی غلطی یا عجز کے پورا کر لے گا۔ تاکہ تمام آلات سے ایک مقصد مستقل حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ جملہ صفات مذکورہ بالا اجسام کے نہیں ہو سکتے۔ اور یہ سارے کام اجسام سے سرانجام ہونا ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ان اعضا و آلات سے کام لینے والی کوئی اور چیز ہے جو جسم سے غیر ہے اور جس میں صفات مذکورہ پائی جاتی ہیں اور اُسی کو ہم نفس کہتے ہیں۔

یہ امر کہ نفس ناطقہ عرض یا مزاج بھی نہیں ہے اُس موقع پر ثابت کریں گے جہاں عقل و حس کا فرق بیان ہو گا۔ مگر یہاں ایک دلیل بیان کئے دیتے ہیں۔

مزاج اور کل اغراض جو جسم میں پائے جاتے ہیں سب جسم کے تابع ہوا کرتے ہیں اور جو کسی کا تابع ہوا کرتا ہے وہ اُس سے ارذل داخل ہوتا ہے اور وجود میں بھی اُس سے کم

درجے پر ہوتا ہے کہ بغیر متوجع کے وجود کے موجود نہیں ہو سکتا۔ پس جو چیز کسی سے کمتر و ادنیٰ ہو وہ اُس سے کس طرح خدمت لے سکتی ہے۔ اور کس طرح مثل حاکم و رئیس کے اُس پر ایسی حکومت کر سکتی ہے جیسے سنا اپنے آلات پر کرتا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس جسم و اعضاء جسم سے خدمت لیتا ہے لہذا وہ عرض اور مزاج نہیں ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

(نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر معقول ہوں یا محسوس)

ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع و اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جملہ بسائط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے انترزا کے جاویں یا علیحدہ ہوں، نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

امور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ۔ امور غیر ہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں۔ مثلاً تمام مفہومات کلیہ و صورت ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور وہم اُن کا ادراک کرتا ہے جیسے جزئیات کی ہیئت و صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ کے مباحث کہ اس غن کو علما نقطہ اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد ثلاثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے

ہے حکمت تعلیمیہ اس علم کو کہتے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جائے خواہ مقدار متصل ہو یا مفصل اور جس فن میں مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہے اسے علم ہند کہتے ہیں اور مقدار مفصل سے بحث کرنے والے علم کو علم اعداد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و مفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اسے سوسی کہتے ہیں یا مترجم

ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ اشیاء جو جسم سے علیحدہ نہیں پائی جاسکتیں اُن کو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں اور اپنے ادہام کے ذریعہ سے کبھی اُن کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات اُن کے توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و جسم سے علیحدہ کر کے تصور کرتے ہیں اُن کو موجود فی الخابرج سمجھنے لگتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہ مادہ و موضوع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس خلطِ بحث کی وجہ سے معقولات سے اُن صورتِ متسرع کو متمیز نہیں کر سکتے۔ بلکہ سب کو اپنے نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام اور اکائت نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہے پھر اُن میں تحلیل کر کے بسا لٹا لٹاتا ہے۔ پھر اُن بسا لٹ کو وہم میں پہنچاتا ہے پھر اُن میں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کر کے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ کبھی اُن ترکیبات کے لئے کوئی حقیقت خارج میں موجود اور مطابق واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہی صورت و سیرت صحیح صحیح قیاس کر لی وغیرہ یا اُن ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً عنقا و منورہ کا توہم کیا جائے۔ یا اڑنے والا انسان فرض کر لیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جائے یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جائے جس کا سر ہاتھی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ ظاہر ہے کہ اُن چیزوں کا وجود وہم سے خارج کہیں نہیں ہے۔

مذکورہ بالا مثالیں بسا لٹ ہیولانیہ وغیرہ ہولانیہ کی تھیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے ترکیبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو استقصات یا عناصر دوسرے وہ جو عناصر سے

لے ٹھٹھے مغرب عرب میں اُس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیب و غریب حرکات اُس سے سرزد ہوں مثلاً مشہور ہے کہ یہ جانور بچوں کو اٹھا لیجاتا ہے۔ ان اطراف میں اسی جانور کو سیرغ کہتے ہیں جس کی نسبت عرب سے زیادہ یہاں مبالغہ کیا گیا ہے کہ ہاتھی کو بچے میں لے کے اڑ جاتا ہے۔ وغیرہ۔

مغرب بفتح المیم پڑھنا غلط ہے بضم المیم ہے ۱۲ مترجم

مرکب ہوں اور مرکبات عنصری حیوانات ہیں یا حادثات یا نباتات پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعدا و بے شمار ہیں مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہی۔

ایسے ہی عناصر چوں کہ چار ہیں اس لئے اُن کے امزجہ کی کیفیات بوجہ قلب و کثرت و شدت و ضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اوروں سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر تین دو سے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق جو عنصر ہوگا اُس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے ببالط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہی کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علیحدہ و علی لانفراد ہو۔ اور چوں کہ اجسام کے واسطے شدت و ضعف و کثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گونا گوں ادراک کر سکے۔ پس ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اُس کی کیا صورت ہی۔ باللہ التوفیق۔

فصل سوم

(نفس مدرکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے؟)

یہ امر کہ نفس کے اجزاء نہیں ہیں ہم سابقہ ثابت کر چکے ہیں اس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم ہونا ثابت ہو چکا ہے (لہذا نفس کا ادراک اجزاء کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے مدرکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک کے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شے ہے جو صغیر کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ صغیر ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روخ میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو ان میں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک درک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری مدرک کا حکم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہی مگر وہ مدرک کثیرہ و مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں:-

بعض حکمائے جب غور کیا تو جملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب دوسرے بسیط۔ ایسے ہی آلات ادراک اور قوت مدرکہ کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا انھوں نے حکم لگا دیا کہ قوت مدرکہ و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکب کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ انھوں نے اپنے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ”ہم بعض مدرکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا

ادراک کرتے ہیں جیسے خواہ مخواہ کہ یہ مرکبات کا ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چوں کہ مرکب ہر قوت باصرہ سے (جو آلات و طبقات چشم میں پائی جاتی ہے اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں دے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے نہوں) لہذا مرکبات عناصر کو مع مزاجات مختلف ادراک کرتی ہیں۔ اور جب ہم غور و فوض کرتے ہیں تو بعض مدرکات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مدرکات بسیط امور بسیط کو ہی ادراک کرتے ہیں جیسا کہ انکار سے حملہ اشیا کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مدرکات بھی بسیط ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیط کا ادراک کرتا ہے اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط و مرکب اپنے مناسب موافق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطو طالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور سیولانی (مادیہ) مرکبہ و غیر سیولانیہ (غیر مادیہ) بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ کیوں کہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولہ کو دوسری قوت سے تو حواس کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک جس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دُور سے چھوٹا دیکھتی ہے جیسے آفتاب ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر ہو۔ حالانکہ آفتاب عالم تاب کردہ زمین سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم گشتی میں بیٹھے ہوئے جارہے ہو تو تمہیں دریا کے کنارے کی چیزیں چلتی ہوئی معلوم ہوں گی۔ حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دے گی۔ اور یہ بھی لکڑی ٹیڑھی نظر

آئے گا گوئی اور آفتاب کے درمیان کی مسافت کو کہتے ہیں اور ہر دو آنکھوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں انہی

آئے گی۔ اور جن شکلوں کے درمیان بنجارات حاصل ہو جائیں اُن کی کچھ اور بھی مختلف صورت
نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذالیقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفر اوی
مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہو تاہی وغیرہ۔

غرض جس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب جس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے
کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو جس نے ادراک کی ہے۔ پس اُس کے ادراکات کو
اصل حقیقت کی طرف لیجا تا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ
معقول و محسوس کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی وغیرہ واقعی اور صحیح و غلط کا فرق
کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا؟ انتہی قول ارسطاطالیس
اب ہم اس مسئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نفس ناطقہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح یعنی
قوت ادراک ایک ہی لیکن نحو ادراک مختلف۔ کیوں کہ نفس جب امور معقولہ کو طلب ادراک
کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرّد و خالص ہے۔ ادھیصل جاتا
گو یا کوئی ایسی چیز ڈھونڈھتا ہے جو اُس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں
رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈھتا
ہے جو اس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچائے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو
اُس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے اور اُن کی صورتیں خزانہ دہسم میں
پہنچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا۔ مثلاً گورما درزا دچوں کہ
الوان (رنگوں) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اس لئے اُس کا نفس اُن کو ادراک
نہیں کر سکتا۔ اور چون کہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اعلیٰ کے خزانہ دہم میں بھی الوان

کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہے۔

یہ امر کہ نفس ہنگام ادراک معقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہی اس طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کہ انسان جب کسی رائے بدیع کی تحصیل کا قصد کرتا ہی یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے یا کسی مشکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہی تو تمام محسوسات کو اپنی سے جدا کر دیتا ہی اور کو شمشعش کرتا ہی کہ جو اس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں خستہ اندازی نہ کر سکیں۔ اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجتمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہی اور اس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہے جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہی جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے اس وقت پوری جمیعت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہی اور اس کام میں اُسی مناسبت کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہی جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیہ وہم (کیوں کہ وہم ہی میں صور محسوسات رہتے ہیں) حاصل ہو اس واسطے کہ وہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہو کر تا ہی اور اُس کو اپنے خزانہ معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چوں کہ عقل اول کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتی ہیں اس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہی جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہی۔ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہی کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی متکثر ہونا لازم آتا ہی۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہی اس لئے کہ عقل اور شے ہے اور معقولات شے دیگر۔ لہذا ان کے حضور ادراک سے اُس کا متکثر ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہی تو اپنی تکیس کے واسطے حرکت کرتا ہی اور عقل (جس میں تمام معقولات موجود ہیں) اس کی طرف توجہ کرتا ہی تاکہ تمام علوم حاصل کے مکمل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرے۔ اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریب سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہی صرف طریقہ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہی کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہی اور امور مرکبہ کو بتوسط حواس خمسہ۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا، بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہی، غلط ہے۔ اصل یہ ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہی اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ نتیجہ دی ہی کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہی یعنی بلا واسطہ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ حواس ادراک کرتا ہی۔ حکیم نامیسیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہیں اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے جس میں سے ہم بھی آئندہ کچھ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل چہارم

(اس بیان میں کہ جہت عقل و جہت حس میں کیا فرق ہے اور ان جہات میں

کون اشیاء مشترک ہیں اور کون متبائن ہیں)

نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

متحملہ دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہے جو ہر دو جہات عقل و حس میں پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں جب اپنے مدرک کی جانب ستمیل ہوتے ہیں اور اس کو حاصل کر کے کمال پیدا

کرتے ہیں اور اس طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مدارک سے ایک طرح کا
انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عقل جس دو توں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں
کرتے عقل جس نہیں کے جا سکتے مگر بالقوة۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوة
عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور جس بالقوة جس بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم
یہ کہا کہ انفعال و تاثر جو ادراک سے عقل و جس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیوں کہ یہی
انفعال اُن کی استعداد و قوت کو وجود و فعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض اشیاء مختلفہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نار سے
اثر و انفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اُس کی برودت۔ سب کچھ فنا و فنا پذیر
ہو جاتا ہے۔ لیکن چون کہ ہم نے دیکھا کہ عقل و جس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے
ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات سے کامل ہوتا ہے۔

ہم نے بیان کیا ہے کہ نفس اس انفعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت و
استعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو ہولائی کہا گیا ہے۔ یعنی جیسا کہ ہولے
جب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہے ایسے ہی نفس اشیاء معقولہ
و محسوسہ کو تصور کرتا ہے دراصل حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصور نہ کیا تھا اور ان اشیاء سے خالی
تھا یا اس ہمہ ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیاء کو بعینہ ایک ہی وقت میں ادراک و تصور
کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے وقت۔
پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جائے جو قابل قبول صورت مختلف ہو اور ایک حال
سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک
کر سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زید اول نہیں جانتا ہے کہ عالم مصنوع ہے۔ اُس کے

سہ بالقوة کے یہ معنی ہیں کہ فلاں کام کی استعداد و قوت ہے اور جب وہ کام ہو گیا تو وجود و فعلیت
میں آگیا اور بالفعل کہنے لگے ۱۲ مترجم

بعد اُس کو اس علم ہوتا ہے پس اگر زمین اس جاننے کی قوت و استعداد نہ ہو تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جادات و نباتات وغیرہ تمام ہتھیار جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوت باصرہ ہے کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے اور جس طرح کل الوان کو اس شان سے ادراک کرتی ہے کہ اُن کی طرف متجہل ہو کر اپنا کمال حاصل کرتی ہے یا جس طرح یہی قوت بصیرت کو علی السوۃ ادراک واحد سے حاصل کرتی ہے کیوں کہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہے۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہے اُس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہے بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السوۃ کرتا ہے نہ کم و بیش نہ خلاف واقع اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہے۔ اور جیسا کہ قوت باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہے اسی طرح نفس قبل قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سب کا عادم و منافی ہوتا ہے عقل جس دونوں کا حال ادراک کے بارے میں مثل بیوی کے ہے کہ جس طرح بیوی تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صورت اُس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیوں کہ جملہ صورتوں کو قبول واحد علی السوۃ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً آنکھ قبول جملہ الوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی اُس میں کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اُس کے لطف لون کو شکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اُس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے

رنگِ خاص کے ثنوں کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولی چوں کہ صور کے لئے موضوع ہے اس واسطے اس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السوہ اور وہاں بعد واحد قبول کرتا ہے اور اس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں یہی کیفیت ہیولی اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعدہ ہے اس لئے کہ جب ہیولی ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صور اس کا عادم ہے تو ہیولی اولیٰ جو تمام صور اشیاء کا قبل ہی بطریق حسن و بالضرور ان تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیے۔

یہی حال بعینہ جملہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات۔ اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول مقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اپنی نسبت و عوائق صورت و حقیقت کو بآسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہوتا ظاہر ہے۔

چوں کہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر مقبول کو ایک ہی طور پر علی السوہ ایک کرتا ہے اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیوں کہ مرکب اُسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ) اور صورت سے مرکب ہوا دیرہ بیان ہو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں کا قبل از عقل عادم ہے۔ لہذا بسیط ہے۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض۔ کیوں کہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہوا جن میں عقل و حس کے مابینیت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہے کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہے تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے یا ادراک سے اُس میں ضعف و تھکان آجاتا ہے مثلاً آنکھ تیز روشنی کو یا اپنی طاقت زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہے تو خیرہ ہو جاتی ہے اور نقصان بصر حاصل کرتی ہے یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت فانی ہوں سننے سے ضعف و تھکان حاصل کرتی ہے۔ ایسا ہی سب حواس کا حال ہے۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہے بلکہ وہ جس قدر معقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہے اور صور مجردہ عن المایولی کو زیادہ غور و فکر سے تصور کرتی ہے اُسی قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت و تیزی حاصل کرتی ہے۔ اور جتنی اُس میں قوت بڑھتی ہے اُسی قدر دوسرے معقولات ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔

دوسری وجہ تباہی و افتراق یہ ہے کہ جس جیسے محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہے تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لوٹتی ہے تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی کو ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہے۔

سبب اس کا یہ ہے کہ جس جسم سے مفارق نہیں ہے اور اُس کا ادراک جسم منفصل کے ذریعہ ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے۔ لیکن عقل کا یہ حال نہیں اس لئے کہ وہ جسم سے علیحدہ ہے اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہے (جیسا کہ ہم غریب ثابت کریں گے) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی باسانی ادراک کر سکتی ہے۔

اس مقام پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس صورت ہیولانیہ نہیں ہے کیوں کہ ایسا ہوتا تو جسمانی

اشیاء کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورہ بالا تقریر اس سے
نفس کی جسمانیات سے مہانیت ثابت ہو چکی ہے۔

نفس کی صورت ہیولانی نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے ان امور کو
ادراک کرتا ہے جو ہیولی سے متغیر و مجرد ہیں۔ مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرتی اور مقدمات
پر ہیولہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایسا جاب سلب کے درمیان
کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور صانع اول کو تصور کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ خارج از فکر
نہ خلا ہے نہ ملا اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جن میں سے ایک بھی جس سے
ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ امور مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادہ میں پائے جاتے ہیں
اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی کسی
دلیل پر کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اس کے افعال مقصود میں امداد
کرے اور اس کے کاموں کو جیسا کہ چاہیے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اس شخص کے کام میں
خارج ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اس کو اپنے افعال سے روکے اور اس کے افعال
اس شے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اس سے مدد
لیتا پسند نہیں کرتا۔ بعینہ یہی حال نفس عاقلہ کا ہے کہ اس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے
ضرور ہے کہ وہ اس کے اصلی کام میں خارج و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر چکے
ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس
و آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور اسی وجہ سے معقولات کو صحیح
طور پر ادراک کر سکتا ہے۔ اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اس کا
علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اس کا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صوت ہیولانی
ہو سکتا ہے۔

عقل جس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح جس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے

ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہویں میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہو جاتی ہے۔ اس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فاسد پذیر ہوتا تو برائے کے ضعف کمال کا اس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ جو اس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفصل نہیں ہوتا۔ البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اس کو کوئی غیر چیز اگر فاسد کرے ورنہ وہ فی حاق و مددک ہے اور رہتی ہے۔

اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فاسد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شیخوخت میں سکر و مرض کا سا ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نام کی عقل و تیز حالت نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا تصور نہیں بلکہ اس کے آلات ادراک ان عوارض کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور تجارکات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایام پیری میں جو کم و قصور عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہوتا ہے کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہ اس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ ثانیہ میں لکھتا ہے کہ عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگر۔ اور ممکن ہے کہ نفس عقل سے جدا ہو جائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی

و ابدی چیز ممکن و فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔
لیکن ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزاء نفس جدا نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے۔

فصل پنجم

(نفس ایک جوہری باقی ہے کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان

ہے کہ نفس خود حیات نہیں بعینہا بلکہ تمام ذی حیات اشیاء کو حیات دیتا ہے)

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہے ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص کے ساتھ قائم ہوتا جو اس کا موضوع و محل ہے اور اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہے جو امور نسبتی میں سے ہونے کے سبب اپنے موضوع (یعنی بدن) کی محتاج ہے۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں لہذا نفس عین حیات نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ بوجہ اس فضیلت کے جو اس کو حاصل لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرتا اور حقیر جانتا ہے۔ اور ان کی تحصیل کو منع کرتا ہے۔ حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ کوئی چیز اس شے کی معاندت و ممانعت نہیں کر سکتی جس سے اس کا قوام و ثبات ہو بلکہ اس کی طلب کیا کرتی ہے اس لئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اس کا بطلان و فنا متصور ہے اور ان کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہے۔ لہذا اگر نفس عین حیات بدن ہوتا تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں حقارت و ممانعت کرتا جس سے بدن کا قیام و ثبات ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات و بدن کی تابع ہیں اور جو چیزیں بدن کے تابع ہیں وہ اس کی ماتحت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے اور جانتے ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہے اور رئیس سردار کی طرح اس پر حکومت کرتا ہے۔ لہذا نفس بدن میں اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہے۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں بلکہ

بدن میں حیات پیدا کرتا ہے اور چوں کہ حیات بدن نفس کے سبب ہے اس واسطے ضرور ہے کہ حیات
نفس کے لئے اوّل ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نفس بعینہا
صورت حیات نہیں ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے
واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و مجزا ہیں جس چیز کے افعال خاصہ بدن سے
مفارق ہوں گے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیوں کہ اُس کو بدن کی کوئی حیات
نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول پیش کر کے استدلال بھی کر چکے
ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔
حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہے یہی مذہب اُس کا اور بہت سے
حکمائے متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ میں ہے اور اجزاء نفس سے وہی انحراف و طرق ادرک
مراد ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ
اجزاء نفس اجسام کی طرح تجزئی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس
غضبانی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں کیونکہ
یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں ان کے کام آلات بدن کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس
اُن کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہے کہ نفس سے افعال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعہ سے سرزد ہوتے ہیں
اس لئے ہر ایک فعل کا اُس کے آلہ سے منسوب کر کے نام رکھ دیا گیا ہے کیوں کہ فعل ہمیشہ اُن ہی
آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ جب بدن میں سی حرکات
مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہے تو اُس کمی کے پورا کرنے کے لئے اور
جبرمکافات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہے وہ جگر
کی جانب سے ہوتی ہے۔ ایسے زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موزی و مخالف کچے دفع کرنے کی
غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہے وہ قلب کی جانب سے پیدا ہوتا ہے یا فکر و خیال کا مدد

اجزاء و دماغ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ سب اعضاء و رئیسہ چونکہ نفس کے آلات ہیں ان کے ذریعہ سے نفس اپنے افعال مقصودہ پورے کرتا ہے تو ارباب اصطلاح نے ان آلات کا نام نفس تجزیہ کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسماء سے موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب سے بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ وہ حاکم و انجینیر ہے اور یہ سب آلات مشین کے اوزار کی مثل ہیں۔ اس لئے کہ یہ افعال جن اغراض و فایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت کے مکمل و اشرف ہیں لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجینیر کے حکیم حائق و مدبر کا مل ہوتے پر دلیل ہیں۔

باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی پر کسی آلہ سے کام نیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اُس کے افعال اصلی و ذاتی حرکات حق میں مضرومانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اُس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حرکت ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی نظام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اب ہم اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہے کہ اُس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا۔ اُن سے کام نیتا ہے لہذا ایک جو ہر مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفس فاسد نہیں ہوتا۔

اور یہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جانے کا نام موت ہے۔ اور ہر جسم کو میت (مردہ) کہتے ہیں جب کہ اُس سے نفس مفارقت کر جائے پس انسان کو میت کہتے ہیں جب کہ نفس ناطقہ اُس سے علیحدہ ہو جائے۔

اب لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شیء کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اُس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اُس حالت کے خلاف دوسری صورت

غائر ہوتی ہے تو اُس کے لئے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً کپڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اُس کو پل (پرا نا ہو گیا) کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں صدی یعنی زنگ خوردہ ہو گیا اور بنے ہوا مکان گر پڑنے کو اندام کہتے ہیں۔ لیکن ہم متحیر ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو نفس کی اُس حالت کا کیا نام رکھیں۔ اور اُس کے لئے کون سا لفظ وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہوا کرتی ہو تو اُس کا نام سوائے موت کے کوئی اور کہنا چاہیئے مثلاً بطلان یا مثل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جوہر خفیف ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ جوہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہو سکتا لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اُس کی حالت مفارقت بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چوں کہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے اخلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آئندہ میں ہم حکمائے متقدمین کے اقوال بیان کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ علاوہ اصطلاحات کے (جس کا مذہب بیان ہو چکا ہے) اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے۔

فصل ششم

(اس فصل میں حکمائے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کیے جاتے

ہیں جن سے اُنھوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کر سکتا

افلاطون نے بقا نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُن تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا

کرتا ہے اور جو چیز تمام ذی حیات اشیا کو حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اُس کے لئے ذاتی ہوگی یعنی خود اُس کی ذات اور اُس کا جو ہر مقضی حیات ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس شے کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کے ساتھ افلاطون کے اصحاب و تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کے مقدمات اور ان کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحتِ نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت ہم ہو چکا ہے ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکیں تو اُس میں سے کچھ بیان کریں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز جو کسی رداًت کے جو اُس میں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی رداًت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد بھی نہیں ہوتا۔

ہمیں اول بطور تمہید کے رداًت کی حقیقت بیان کرنا چاہئے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

ردااًت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب ہی عدم کے۔ اور عدم قریب ہی ہیولی کے۔ اس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس شے میں ہیولے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گزر نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص و ردی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہیولے معدن ردااًت ہے اور یہی ہیولی تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرخشاہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

ردااًت کا مقابل جودت ہے جو بقا سے مقترن ہے اور بقا قریب ہی جود کے جس کو جناب باری عز اسمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ جود خیر محض ہے کسی قسم کا شر و فساد یا عدم اُس کے پاس پھٹکنے نہیں پاتا۔ اس جود حق میں کسی قسم کے انفعال یا

ہیولی کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی وجود کو عقل اول کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر و شر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسی قدر پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس بحث کو دیکھا ہے یا برقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ پوری طور پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولی نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ بھی نہیں ہے کہ اپنے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی رداست نہیں۔ اور جب رداست نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ غیر فانی ہے۔ اس تقریر کو مختصر کر کے برہان کی شکل میں اس طرح لاسکتے ہیں کہ ”نفس میں رداست نہیں اور جس شے میں رداست نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں“

تیسری دیں یہ ہے کہ نفس سحرکت ذاتی متحرک ہے اور جو شے بذاتہ متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہے۔ اثبات دلیل اول کے لئے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسب وعدہ بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر ان میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہے۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اس کے لئے ذاتی ہے۔

فصل ہفتم

(اس فصل میں نفس کی ماہیت اور اُس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات جو محافظ نفس ہے اور جس کے سبب نفس دائمۃ البقا رہے اور ابدی و سرمدی)

جب کہ حکمائے کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہے۔ لیکن اس سو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیوں کہ یہ امر بداہتہً باطل ہے اور ہم بھی اس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چوں کہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہذا خود حیات و بقا کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہے۔ نیز جب حکمائے نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بمطابق نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لئے کہ اپنی کتاب نو امیس میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چھ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اِس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَوْرِیہ ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اِس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے۔ نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چوں کہ یہ حرکت جسمانی نہیں ہے اس لئے مَرُکُوفِی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر ہستی

اُس کی ذات حرکت ہی اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چون کہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہے لہذا حیات بھی ذاتی ہے۔

پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہے اُس نے جو ہر نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزماں ہوتے سے ہماری یہ مراد ہے کہ حرکات طبعی کے جتنی اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہے اُس کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمانہ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالت تغیر و تکون میں ہی لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود تکونی ہوا جو نفس کے شایانِ شان نہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے اپنی کتاب طیمائوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہے کہ وہ کون سی شے کا سن (تغیر) ہے جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہے جس کے واسطے کون تغیر نہیں؟ اور متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ اور زمانہ ہی اس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہے۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہے وہ نقطہ و خط کی ہے۔ تو جبکہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ کسی آن میں پایا جاتا ہے لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح متحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہے۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیوں کہ جو اشیاء فوق الزمان ہیں وہ فوق الحرکتہ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقا و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہے۔

اب ہم گزشتہ بیان کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہے ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولے کی طرف جب نفس عقل کی طرف

حرکت کرتا ہی تو اُس سے نور و ضیا حاصل کر کے خود منور و مجلے ہو جاتا ہی اور جب ہولی کی طرف حرکت کرتا ہی تو ہیوسے کو نور و جلا عطا کرتا ہی۔

چوں کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہی اس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیوسے کی جانب حرکت کرتا ہی کیوں کہ ہیوسے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہی کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہو گئیں کہ نفس ایک جہت افادہ نور کرتا ہی اور دوسری جہت سے استفادہ۔ اسی حرکت کو حکیم ارسطاطالینس "برز الباری" کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی۔ اور اسی کو افلاطون مثل (جمع مثال) کہتا ہی۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہی کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہی۔ اور اسی بنا پر حکمانے کہا ہے کُلِّ حَیَاتٍ نَفْسٌ۔

اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہی اور ایک اعتبار سے منفعل اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہی لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر مکانیہ ہی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہی اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔

یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہی لیکن ہمارے گزشتہ بیانات بہت کچھ واضح ہو گیا یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم باقلال لیلیٰ کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہے اُسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کتاب بننا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو بغیر اس کے چارہ نہیں کہ تمام کتابوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اُن کو پڑھے اور مشق کرے تب کہیں

کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطقی اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ عجیب و نادہر حرکت جس کا تعلق نفس سے ہو ان تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو ان کی حالت و شان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبہ حرکت فلک ہے کیوں کہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دوری متحرک ہوا یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہے اس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسری اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجہ تمام و کمال مشابہت رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے ابدی اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات بتوسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ معلول علت سے حق قدر بعید ہوگا اور درمیان میں واسطہ زیادہ ہوں گے اسی قدر اس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائے گی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہماری حرکات عالم کائنات کی حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوری کرتا ہے۔ تاکہ عقل اوّل سے اپنی ذات کا اتمام و کمال حاصل کرے۔ اس لئے کہ عقل خدا کے تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اس کو جناب باری سے فیضان النور ہوتا رہتا

ہی لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت اتمام و محال کے لئے ہو ا کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیوں کہ عقل مثل اپنی علت (یعنی جناب باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اثر ہے لہذا حرکت کرے تو باطل ہو اور عقل اوّل سے فعل باطل سرزد ہو نہیں سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اُس کے لئے ذاتی ہے اور اُس کی حیات ہے اور اُس کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برز باری وغیرہ الفاظ سے حکماء متقدمین تعبیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق و غامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ دقت و اشکال کا سامنا ہو گا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

فصل ہشتم

(اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سعادت کو کہتے ہیں اور نقصان کو شقاوت)

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہی اور پچھلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اُس کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ نفس کی حرکت دو جہت سے ہوتی ہے ایک جہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کے کرتا ہے۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبداء و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت آلات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہیولانیہ کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہے کہ ان میں

سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اُس کو وہ بقا اور دوام حاصل کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہے اور دوسری جہت جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہے۔

ان ہر دو جہات کا نام فلاسفہ متقدمین نے علو و سفل رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفل سے اُن کی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اُن کے مناسب نہ مل سکتا تھا اس لئے ان الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے ان دونوں جہتوں کو یقینی مثال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب (حرکت کی) جہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اپنی ذات میں بالکل مستغرق ہو جاتا ہے اور ذات باری سے مل کر ایک ہو جاتا ہے جو اُس کا خالق ہے اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آئی اور اسی سے تمام عالم میں بقا سمائی۔ اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف متوجہ کرتا ہے تو کمسر و تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اُس جہت کے مقتضائے حال ہے حاصل کرتا ہے اسی مسئلہ کی بنا پر فلاطون نے کہا ہے کہ الفلسفہ ہی المتدرب بالموت یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کر لے کر کہتے ہیں کیوں کہ فلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو جہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ خیر ہے اُس حیات سے جو جہت اُخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوں گی کیوں کہ حیات و موت کا تقابل ہے نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کر کے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو فلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہیولیٰ کا حیات ارادی نام رکھتا ہے اسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اسی تقسیم کو مد نظر رکھ کر

افلاطون نے کہا ہے کہ مت بالاحرام اذ لا یحییٰ بالطبیعة۔ یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہو جائے گی یعنی تمنا و انفس نوریت عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے مختصر لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور کرو معانی و مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت وا کرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادتِ سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خدا داد سے کام لے کر دنیا و مکر وہات دنیا سے احتراز کرے اور نفسِ ناطقہ کو خواہشات نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیوں کہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بچھڑتا پیدا کرتا ہے اور نفسِ ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیتِ نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جائے اور اُس سے قطعاً ترک کر لیا جاوے کیوں کہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنا یا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا اور خود وہ بھی اپنے ہم جنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں۔ تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں اور قطع ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کے زندہ رہ سکے جیسا کہ اکثر حیرت و پرند اور دریائی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طور

کی فرمائی گئی ہے کہ اپنی بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان جانوروں کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور الہام خداوندی۔ باعتبار طریقہ پیدائش تو اس طرح ہرکہ ہر حیوان کو اسی قطع کے اعضا اور سامان دیئے گئے ہیں جن کی اُس کی حالت و ضرورت متقاضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر اُدن ہے۔ کس کے رواں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی کے پر وغیرہ اگر وہ کھانے والا جانور ہے تو چونچ بنائی گئی ہے اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اُس قطع کے پیدا کئے گئے کہ جن سے گھاس کے ٹوٹنے اور کاٹنے کا کام لیا جاسکے۔ اور درندہ یا گوشت خوار حیوان ہے تو اُس کو کینے اور خونخوار پنچے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو بچھاڑ سکتا ہے اور ان آلات ضروریہ کے ساتھ ہی اُس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اس طرح پر جانوروں کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان کیا چرند کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اُس کی امداد سے وہ اپنے موافق مزاج و پسند غذا میں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرات سے احتراز کرتا ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہی اور جاڑوں میں اپنے مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسب زمانہ و موسم مہیا کر لیتا ہے۔ الغرض بوجہ اُس قوت الہامی کے جو اُس کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کو عطا کی گئی اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کسی کی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں بنفسیہ کافی و کافی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عریان محض و جاہل مطلق نہ تھا کہے پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی سادہ و سہا ہان نہ احتیاج تو تکلیف دہور کرنے کے آلات و اوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی

معاذت کے پوری نہیں ہو سکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ
معاذین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوض جناب باری تعالیٰ
نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام جہان کی چیزیں
کو اُس نے مسخر کر لیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار ہم پہونچائے ہیں جن کی امداد
سے تمام منافع بری و بحری اُس کو حاصل ہو گئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے
منتفید ہو گیا ہے۔ لیکن ان کی بقا و حیات بغیر اُس کے ہم جنوں کی امداد و معاونت
کے کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر شایاں ہیں کہ اُن کا شمار کرنا
ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہنے کی تمام چیزیں اور تمام دوساں جن
آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زینت و
آرائش کے انسان استعمال کرتا ہے، ان سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں
خدا کی تمام نعمتیں شمار کرتی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر
بیان کر دینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے ہتیا کرنے اور اُن سے انتفاع حاصل
کرنے میں انسان کو معاذین کی ضرورت ہے۔ اور چون کہ یہ حالت حیوانات کی حالت
کے خلاف ہے۔ اس لئے انسان کو مدنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد
کا محتاج ہے جو بغیر اس کے نہیں پوری ہو سکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بنا کر اور جمع ہو کر رہیں
اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہو خواہ لوگ اس ضرورت کے لئے خیمے لگا کر گزر کریں یا
سٹی کے گھر بنالیں یا پہاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہو کر رہیں۔ بہر حال چوں کہ باہمی معاذت نے
اُن کو جمع کیا ہے اس لئے اُن کا اجتماع تمدن ہو اور وہ جگہ مدینہ ہے۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم جنس
معاذین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں
اہل حرب یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہے اُن کا یہ کام ہے کہ دوسرے بھائیوں کے جان و مال

کی حفاظت کریں۔ اور ان کے امن و آسائش کے لئے غنیمت سے جنگ و جدل کریں۔ مگر جدال و قتال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک دولت مند و اور کاروباری لوگوں کا فرض ہے کہ وہ ان کے معاش و کفالت کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پاکر باطنیان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرا دوسرے طریقے سے اُس کی معاونت کرتا ہے اور اسی طرح کرنا چاہیے تاکہ تمدن درست حالت میں رہے اور نظام معاشرت علیٰ وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ زاپدوں اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہے حقیقت میں ظالم اور راہ اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے حاصل کرتا ہے اور ان کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے ان سے مدد لیتا ہے ایسے ہی ان کی بھی کچھ امداد کرتا یا ہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اُس قلیل کے ہیا کرنے میں بھی بے شمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتا۔ لہذا ہر شخص پر واجب ہے کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاشرت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد لیتا ہے تو خود بھی کثیر مدد کرے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے مگر معاوضہ میں خدمت و امداد ضرور کرنی چاہیے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مراد کمیت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہے مثلاً ہندس اپنی ایک نظر میں وہ مسئلہ حل کر سکتا ہے کہ بہت آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو پس اگر اُس نے اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہے یا اعتبار کیفیت کے خواہ یا اعتبار

لے مشہور ہے کہ حضرت آدم ابابا البشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے۔ پھر تبتا کہیں روزی کا ایک نوالہ ان کو کھانا نصیب ہوا تھا ۱۲ متر جم

کیست کے کچھ نہ ہو یعنی چاہے ذرا سی دیر میں اور معمولی محنت اس نے وہ کام کر دیا ہو۔ یا شلایہ سالار فوج اپنی رائے صاحب سے وہ مفید تجویز نکالیں کہ سیکڑوں آدمی اپنی جان ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اس کی خدمت کیفیت میں کثیر ہو لہذا وہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہو۔

ہر شخص کو مناسب ہو کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لائق نہیں ہے اس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا ہو نہ ہی فرایض کو انجام دیتا ہو اخلاق حمیدہ و فضائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سیدھا طریقہ ہے اس کو سمجھ کر اس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہو اور دونوں جہان کی ہوس دی و فلاح اسی صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار و ایجاز ابا زت نہیں دیتا۔

اس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکماء و مہندسین یورپ میں گزر رہی ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ ہے حکماء کی خدمت جو باغیہ کیفیت کثیر ۲۰ مترجم سے میں ناظرین باتمکین کی توجہ اس مضمون حال کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلائل سے ثابت کر رہا ہے اس کو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضای عقل بھی یہی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تفصیل حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مست ہوو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ پس یہی خالص مذہب ہے اس کے سوا سب ہواؤ ہوس ہی اور لوگوں کے دھکوں سے ۲۰ مترجم

فصل نہم

(اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے ترغیب کا ذکر ہے)

اور یہ بیان ہے کہ سعادت کس طریقے سے حاصل ہو سکتی ہے)

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آئندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں۔ پچھلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمالِ نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے اور اسی بیان سے نقصان و شقاوتِ نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لئے کہ صدیق اور متعالمین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اُس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمتِ نظری جس کے فیضان سے انسان عمدہ و صحیح رائے قائم کر سکتا ہے۔ دوسری حکمتِ عملی جس کے ذریعے سے آدمی ایسی ہیئتِ فاضلہ حاصل کر لیتا ہے کہ اُس سے افعالِ حمیدہ و اخلاقِ پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں۔ ان دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لئے انبیاءِ علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی جہالت اور اخلاقِ رذیلیہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان میں اخلاقِ دآدابِ جمیلہ و افعالِ صالحہ پیدا کریں۔ پیغمبرِ لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت فرماتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں جس خوش نصیبی اُن کی تقلید کی اور اُن پر ایمان لایا اُس نے صراطِ مستقیم کو پالیا اور جس نے انکار کیا وہ نارحم کا مستحق ہوا۔

جس کو انبیاءِ کرام صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقلِ سلیم و نظرِ صحیح سے جانچا منظور ہوتا ہے وہ قوانینِ حکما و فلسفیان سے مدد لیتا ہے اور یہ اہم کام حکمت کی

امداد سے انجام پا سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکمائے عالی نظر نے حکمت کے دونوں
 اقسام نظری و عملی میں سے حکمت نظری کو اس طرح کا پایا جس میں کثرت سے شبہات
 ہیں اور حقی الامر شکل سے معلوم ہوتا ہے غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر
 حق ہے لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا
 ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ داغ لگا کر تیر اندازی
 کرتے ہیں ہر من مقصود تو ایک ہی ہے اس پر سب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں
 کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں یا دائرہ کامرکز
 ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اس نقطہ مرکز کو ڈھونڈھنے کی کوشش کرتا ہے مگر کتر اس کو
 پاتے اور اکثر غلطی کر کے ادھر ادھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا
 ہے اور اس کے قریب قریب جس قدر مراتب ہیں وہ سب تشابہ ہیں سب اسی حق کی
 تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر ادھر توجہ کرتے
 ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سبب اس کا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر
 ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشتباہ ہوتے ہیں
 البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پا لیتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا
 جانتے ہیں یا پیسہ اور اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور سنیں کہ وہ اشرفی کو پرکھیں
 ایسے ہی ملمع کو معلوم کر لینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا
 مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے بہت۔ مگر وہ شخص سب سے زیادہ کامل ہے جو
 دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہے اس کو پہچان لے۔ ایسا ہی امر حق
 کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں ان کو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں ان
 بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے
 ہوتے ہیں جن کی نظر مشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اس کے لئے

بڑی صداقت اور مشق و مہارت چاہیے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔
 اس قسم کی غلطیوں اور نظروں فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن
 بنایا گیا جس کا نام منطق ہے۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے
 ذریعے سے حق و باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق
 معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے اُن تمام امور کے جانچنے کا جن میں
 غور و فکر کی ضرورت ہے اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اول اُن امور میں غور و فکر
 کی جائے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اول
 غور کرنے کا موقع ہے اُس کے بعد تدریج فلکیات و مجردات و الہیات کی طرف غور کرے
 اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطائی فکر سے اپنے کو بچائے۔ جیسا کہ ہم نے
 دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو
 مد نظر رکھ کر طالب کو اول منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفہ طبعی اور سب
 آخر میں فلسفہ الہی حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے حکمت عملی کی کتابیں
 تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدبیر منزل کا فن سکھایا
 جائے اُس کے بعد تدبیر ملکی۔

اسی بنا پر حکمانے فرمایا ہے کہ ”جب شخص نے اپنے دشمن نفس پر قابو پا لیا
 اور اُس کو مہذب بنالیا وہ تدبیر منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر منزل میں
 قابلیت حاصل کر لی وہ تدبیر سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا اور جس نے تدبیر مدنیہ
 کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدبیر مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا“ الحاصل جس
 خوش قسمت شخص نے حکمت نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم
 اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے

فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بعثت ہوتا ہے اور دوسرا اس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ حکیم نے یہ فرمایا ہے کہ ”انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق و باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن و عقل خدا داد ہے اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم فطرۃً نصیب نہ ہوا ہو اس کو اس کی ضرورت ہے کہ اپنا تصور ریاضیات فکریہ کے بعد ایسا بنائے کہ ایسا امور حقہ کو فہم کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفیتیں نہ ہوں یعنی نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صالح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پاسکے وہ شقی ازلی اور کور بخت ابدی ہے۔ ستورس نامی شاعر کا شعر ہے۔

واما هذا فصاح

اما هذا ففاضل

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریص و تشویق پیدا ہو جو شخص کہ موجودات کا علم ان شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو ہم نے بیان کیں اور اس ترتیب پر چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے سب سے پہلے اُسے اس عالم اجسام کی کیفیت و ترکیب و طبیعت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہونگے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوت تدبیرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ

نہیں دی جاسکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بسیط ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر یا بنام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے وہ عالم اس عالم اول میں سرایت روحانی کئے ہوئے ہے جیسا یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں۔ لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اول ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبعیہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام اُن کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اچھی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حکمت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ تمام آثار باہدگر مرتبط ہیں اور ایک دوسرے کے مدبر ہیں۔ اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں وہ عالم ثانی کا مدبر اور اُس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر، اور عالم ثانی کو قوائے مدبرہ سے امداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اسے ایک ایسے وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہوئے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے تو اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اُس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں

عجائب آثار حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکب ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا۔ تو خواہ مخواہ اسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف والبط ہوتی ہے اور جب ان عوالم اربعہ بر نظائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مقصد کا اثر پاتا ہے۔ پس مونث و ترکیب دہندہ کی تلاش میں اس علت العللی تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں مستغنی بنفسہ ہے کسی کا محتاج نہیں۔ تمام شے با کمال اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اس لئے کہ سب اس سے آدوں کمتر ہیں اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اس کی طرف منتہی ہوتی ہیں۔ اس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و والاہمیت ناظر ہیاں تک پہنچ جاتا ہے تو اچھی طرح اس کی تجرید آجاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبداء اول و سبب اصلی ہے اور اس سے مقدم کچھ نہیں اور اس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اس کے ملکوت کی صفات ہیں۔ اس وقت یہ مسئلہ صاف طور سے سمجھ میں آ جاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسماء و صفات جناب خالق غریب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب حکیم و جواد و غیرہ الفاظ جو انسان کی قوت و کمالات میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی اس بارگاہ عالی کے واسطے مناسب نہیں کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا موجد ہی اور ان سب سے غیر ہے اور اشرف ہے یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں ہے۔

اگر ایک سرسویے برتر پریم

فریخ شجیے لبھوزدیرم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب و باہمت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہوا تدریجاً اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذت و راحت حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جسمانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں۔ اس لئے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جو اس پر مجرودہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ دائمی لطف اور لذتیں ان خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دُور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص ٹھہرتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہت سے درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان درجہ کی کمیت و کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنہوں نے ان کو طے فرمایا ہے اور ان کی حالات و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہمارے اُس قول کی تصدیق ہو گئی ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ”جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور تدریجاً صحیح اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔“

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا ہے تو اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اَدل و و احد و بسیط ہے تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام ماوراء کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبعیت پر اور طبعیت اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی کو اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج

نہیں مگر یہ سب اُس ذات مقدس جلت عظمیہ کے محتاج ہیں۔ تعالیٰ و تقدس علوا کبیرا۔

فصل دہم

(اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے)

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اُس کا نفس بدرکہ باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا اور بحالت بقا رضرور ہے کہ با تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا اُس کی ضد (شقاوت کی حالت میں۔ سعادت کی حالت میں بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے۔ سوائے اس کے کہ اُس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اُس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں خود جناب باری عزوجل نے اسے کامیاب میں اُن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ رَّپَارَہٗ ۲۱ سورۃ احزاب رکوع دوم (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کی لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پردہ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلم نے فرمایا ہے۔ هٰذَا لَہٗ مَا لَا عِیْنَ رَأَتْ وَلَا اَذِنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلٰی قَلْبِ لَیْشَا (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہونگی جنہیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اُن حالات کو ہم جائزہ انسانی اوتار نے اور تمام علما و متطبی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی

نہیں ہو سکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہے اُس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں
باخصوص جب کہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتداء کے کتاب بہت سی
تمہیدات بیان کی ہیں۔ لہذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جسمانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کروبیہ ہیں
کیونکہ کہہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں
کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں
اور ممکن نہیں کروں میں باہمی تباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر تباعد فرض کیا جائے تو
لازم آئے گا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی
ممکن نہیں کہ جسم جو البعادثلثہ سے مرکب ہوا کرتا ہے کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی
خلا ہے۔

دوسری صورت کہ ”کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے“ اس لئے ممکن نہیں
کہ جو جسم کروں کے درمیان ہو گا وہ کروی نہیں ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے
کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ
کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے ٹھوڑے سے حصے
سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے
علیہ بنایا گیا ہے پس آفتاب کا مرکز زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہذا تمام رطوبات
سلاہ یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے۔
حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان لکھا ہے۔ آج حکماء یورپ کی تحقیق اس کے
خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج
اٹکانا مقصود ہیں ان میں کوئی حرج و نقصان لازم نہیں آتا۔ فافہم و تدبر ۱۲ مترجم

اُس سمت کو جذب ہو گئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہو گئی اور شمال سے پانی مٹ گیا۔ اس میں بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے بسنے کا موقع ملے۔

کرۂ آب کے اوپر کرۂ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے اور کرۂ ہوا پر کرۂ نار محیط ہے اور کرۂ نار پر فلک اول یعنی فلک قمر کا کرۂ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے و علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک کو کعبہ (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک کہ فلک تاسع (نہم) غیر کوکب (جس کو فلک الافلاک کہتے ہیں) تمام افلاک پر محیط ہے اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دینا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے ان تمام کرات میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ نقل آلود اور کمزور و تامل آمود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ کمزور ہے اور ایسی ہے جیسے پانی کا تلچھٹ۔ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ کمزور ہے اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرۂ نار بہ نسبت فلک قمر کے کمزور ہے۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اول سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفیٰ و منور ہوگا۔ موجودات جہانیہ کا مختصر حال یہ ہے جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی بعض بعض پر محیط ہیں۔ لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے مناسب ہے اس لئے کہ وہ مکان کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اُن کا احاطہ احاطہ اشتمال و تدبیر ہے یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط محاط پر مشتمل ہے اور محاط کی تدبیر و تصویر اُس کے مستقل ہے جس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام اجسام کروی پر

احاطہ کئے ہوئے ہیں لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے جیسا ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ طبیعت تمام اجسام کو یہ حرکت دیتی ہے اور ان کا اندازہ و تقدیر اس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصویر اس کے ذمہ ہے کیونکہ طبیعت قوت المیہ ہے اور تمام اجسام میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر مشتمل ہے ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے جی کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ بہرہ و جود حاوی و محیط نہ ہو اسی طرح قیاس کر لینا چاہیے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جو خوش اور اداک و عالی فہم شخص ان احاطات روحانیہ و عالیہ کو سمجھ لے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فالظن جلت عظمہ کس طرح تمام موجودات پر محیط اور کس طرح اس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر اور جود و کرم جلیہ کائنات پر حاوی ہے۔ اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسرے کی نسبت کے ساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے تشریف ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر جیسا کہ جسمانیات میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدتر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیے۔ البتہ یہ قوت ہے کہ روحانیات کے واسطے کہ ورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم متحیر ہیں کہ ان کے واسطے کونسا لفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کر کے نسبت و ذات کا قیاس کر لینا چاہیے جیسی کچھ ان کے لئے مناسب و لائق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ ان میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔ لہذا یہ بات کریمہ اندہ علی کل شیء قدیر۔ اندہ علی کل شیء محیط و غیر ہمارے ہی مضاف

عالیہ و انکشافات و انکشافات فلسفہ مراد ہیں قدر ۱۲ مترجم

اجسام کا یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے مغلط اور قریب ہوں یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی سطح دوسرے سے تماس ہو۔ دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا ہے مساحت میں بالضرور زیادہ ہو جائے گا اور جہات ثلثہ (عرض و طول و عمق) میں یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائے گی۔ لیکن چونکہ روحانیات طول و عرض سے متبر ہیں اس لئے ان میں اتصال باہمی کے وقت زیادت و نقصان نہیں ہوتا۔ اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار کو اکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور ان سے نکل کر ہمیں ملتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے کہ مختلف کو اکب سے نکلے ہیں۔ لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار ہمارے باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اُس سے صد چند و ہزار چند ہو جائیں اور نہ کثرت کے سبب ان کی مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہو۔

غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قواسم روحانیہ اتصال باہمی کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و مشتمل ہے۔ اور یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کے وجہ سے وہ مغلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات میں سے نہیں ہے نہ وہ درجات میں۔ نہ ادرک کنند

اور نہ خود میز۔ لیکن عقل اُن سب کو علیحدہ علیحدہ تمیز کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزاء بدن میں سے ہر جزو میں یہ قوتیں ہوتی ہیں جو اُس میں مجتمع ہوتی ہیں قوت غاذیہ، قوت ہاضمہ، قوت ماسک، قوت دفعہ، لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ ایک دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص ادراک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و میز ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں اور بعض اُسی طرح قوی رہتی ہیں اور طبیب کو شش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ نفس جب بدن سے مفارقت کر لیتا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ باہم مختلط و متضایق ہوتے ہیں۔

غالباً اس وقتی مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔ لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔ معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تحریک کرتی ہے اور وہ ہمہ جہت جملہ جسمانیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے تو فرض کرو کہ جتنا بڑا عالم ہے اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جائیں۔ لیکن طبیعت کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا اور اُسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے کافی ہوگی بغیر اس کے کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جائے اور اشخاص بھی بہت کم رہ جائیں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان

نہیں آسکتا۔ اسی طرح سمجھ لیں اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جیب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی بشریر ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے بعد کیا حال ہوگا اور دنیا میں جو کچھ سعادت و شقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہے اس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس خلش کے متعلق جذباتین بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔ ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ اعلیٰ اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف یہ جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اس کو ابد و فیض پہنچاتا ہے۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک۔ اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اس کی اہمیت و وجود

کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور انیت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جہاں کی احتیاج ہے اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔
 نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے اور چاہتا ہے کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ اتنا حرکت و رُوب میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کر دے پس نفس اُس علم کو اخذ کرتا ہے بغیر اس کے کہ معطلی کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔

نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس پہلی میں گرفتار و مقبلا ہوتا ہے تو طلب کے وقت حرکت مضطرب کرتا ہے۔ جیسے مفلوج (فلج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے۔ لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے ورنہ عقلِ مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اُس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر و نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہے اور بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچتا رہتا ہے۔ مثلاً نفسِ سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشاکل ہے پس ہر مقام درجہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہے اس لئے کہ اتصال مراتب کے سبب کمال صورت حاصل ہونے اور جوارِ خداوندی سے فیضان کا استفادہ کرنے

جولت و سعادت حاصل ہوتی ہے وہ ابدی و دائمی ہے۔

ایسے ہی نفس سید کی ضد نفس شریر و شقی ہے۔ نفس شریر اپنی صورتِ شریر سے کامل ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز کی صورت اُس کا کمال ہے اور چونکہ فیض خداوندی اُس سے منقطع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ناقابلِ فیضان و غیر مستعد روحانیت ہے اس لئے ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضا ہے اور کبھی عذاب و الم اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتبِ سفلی مراتبِ علیا کے لئے سعادت نہیں ہو سکتی بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تام و کامل بلکہ خالص ہوتی ہے اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ ہم لوگ جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بجا کیہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قائم ہے اور جن اشیاء میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتبِ ماقول کے سایہ و تصویر کی مانند ہیں اور سعاداتِ علیا حقیقت میں سعادت تام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر اُن کو تصور بھی نہیں کر سکتے اور اُن ہی مراتبِ عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورہ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر بلکہ بیچ ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنین تھے اور جب ہم طفولیت و بچپن کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن سے جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت محض و لذتِ خاص جانے ہیں اُس وقت اُن کو حقیقتاً دینی سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کو درتِ طبیعت و جسمانیت سے خالص و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجود انسانی و مرتبہ بشریت سے اعلیٰ و افضل ہو گا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی تشبیہ چوڑے مرغ سے بہت صاف ہے کہ اول بھینہ میں ہوتا ہے اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے اندھے کا چھلکا اپنے اوپر سے اتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتسابِ خود لذت پاتا ہے یعنی اختیارِ عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الاعلیٰ) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے اور اُس فعل خاص کی بہت و کیفیت بھی بیان کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیلِ سعادت سے روک دیتا ہے اور خارج ہوتا ہے اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط تھوڑا سا ہوتا ہے جو حدِ سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حدِ شقاوت میں پہنچا دیتا ہے اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو

اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ حواس کے ادراکات و لذائذ کی محویت ہے اس واسطے کہ امور خارجہ عن النحوس بذریعہ حواس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں اور حواس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور ابھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ فاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہولے و صورتہ جسمیہ سے بنے ہیں۔ مگر جب خواہش حواس و محسوسات پر غالب آتی اور پھلتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و نکل و غیرہ اور جب غضب پھلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آمادہ کرتا ہے اور طلب کرامت و غرت و ریاست اور محبت غلبہ تسلط وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوصہ سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں اور یہ تمام خواہشات مذکورہ بالا غریب و ملمع کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفساً کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ ہم حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا۔ پس جب وہ موجود بھی نہیں کہلائی جاسکتیں تو ان کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پردے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگائے تو اُس کے کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمقتضای حکم عقل کام لیا جائے اور احکام شریعت کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا انحطاط ہوتا ہے اور سعادت سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے وہ شہوت و غضب پر بھی غالب ہوتی ہے اُس وقت عقل مثل بادشاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفوس شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو

بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات میں منہمک و مشتعل ہوتا ہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوف ناک ہے۔ اس میں فسق و فجور و انواع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل سے خارج ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جو ارازدی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو جانا اور شقاوت دائمی میں گرفتار ہونا ہے۔ مباحث فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب جو راحت حاصل ہوتی ہے اس کا نام لذت جہانی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھنسا ہوا ہے جب تم نے اس کا بند ڈھیلا کر دیا اس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بندھا ہوا ہے صرف بندھن ڈھیلا ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں اس کا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامضہ آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے اس لئے کہ عامہ الناس جو اس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو جو اس کے ساتھ لازم ہے اور ادراک جزئیات کرتا ہے پس جو چیز جو اس و وہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ ان کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے ان لوگوں کے اور حقایق اصلہ کے درمیان جو اس کے عجایب کشفہا ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس نا سچی کے سبب اہل بصیرت و ارباب عقل کو ان کے حال پر رحم آتا ہے جیسے اہل نظر کے نزدیک

قابل رحم ہوتا ہے۔

چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جوابات اس قطع کی
اُن کو سمجھانی ہو اُس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیے اور ضرب الامثال
سے کام لینا مناسب ہے تاکہ اُن کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اُس حقیقت کو بے کار و
باطل سمجھ کر نظر انداز کر دیں گے۔

اسی بنا پر بعض حکماء نے کہا ہے ان العامة يحسبون الذي هو حقيقة
لاشئ ويحسبون الذي هو لا شئ شيئاً ايمنی عوام حقیقت کو لاشئ سمجھتے
ہیں اور لاشئ کو شئ جانتے ہیں۔ یہ کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنی ہے
جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لئے کہ تم نے ہمیشہ دیکھا یا سنا ہو گا کہ عوام سے جب
معقولات مجرودہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ فوراً کہتے ہیں کہ یہ کسی معنوم
کی صفت ہے یا یہ شئ غیر موجود اور لاشئ ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ اُن کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ
ہے کہ وہ اُس شئ معقول و مجرد کو جو اس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے
باقی وہ فی نفسہ وجود صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اُس کا اور ایک
کر سکیں۔ سوائے اس کے کیا چارہ ہے کہ جیسے کورا و رزاد کو معذور سمجھ کر رہنمائی کی جا
ئی ہے ایسے ہی اُن پر رحم کیا جائے اور اُن کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور
مصیبتیں اٹھا کر تکلیفیں توحید کر گئے اور خدا پر ایمان لانے اور اُس کو ایک جاننے کی
ہدایت کرتے ہیں مگر وہ لوگ اپنی بلاوت عقل و عبادت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں
کہ خدا جو تمام عالم کا خالق ہے نہایت جسم و تنومند ہو گا۔ ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہو گا
اُس کے ہزاروں ملائکوں خادم اُس کے سامنے کھڑے ہونگے وغیرہ وغیرہ۔

اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اسرار منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام ہبلا کہ وہ معانی و حقائق مجروحہ بتائی جائیں تو وہ کہتے ہیں کہ نعوذ باللہ ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما و حکمائے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے جہال کو اپنے حال پر چھوڑ دو اور جو کچھ وہ خدا کو سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ اُن کو معافی دقتہ تلقین کے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز و طاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت و علم و معلومات کو پہچانتا ہے سب پر بخشش و رحمت فرما۔ آمین !

مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

فصل اول

(اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب

بعض سے متصل ہیں)

چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تئوین سے ہے اُس کو ظاہر کیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتداء سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو

اُس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمانِ فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلکِ نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں ایک عالم کون و فساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون و فساد یعنی تغیر و تبدل حیات و ممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کوکب کا عالم ہے کہ اُن کی ترکیب و مہیت اس قطع کی واضح ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی تشکاف یا فرقہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر زیر ہے۔ یہ مسئلہ علمِ ہیت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اتصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا لُبّہ پایا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حائلِ لُبّہ نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغہ الہی نے موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلسلہ مسلسل و منظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطہ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ و عجیب ترتیب کا ایک بار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا اور نباتِ جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ۔ اوسط۔ ادنیٰ یہ تقسیم مراتب اس لئے ہے کہ ہمارا مطلب

اچھی طرح سمجھ میں آجائے اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں ورنہ مراتب نبات
بے شمار ہیں اور ان میں سے ہر ایک سے بے انتہا اعراض والبتہ ہیں بلکہ ان ہر
مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اُگے۔ تخم زری کی ضرورت نہ ہو
اور نہ اُس کی بقائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگلی کے
معمولی گھاس پھونس۔

یہ مرتبہ نبات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرت اس قدر فرق ہے کہ
بقدر اُس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے
یہ اثر شریف دیگر نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات
اُگتے ہیں ان میں شاخیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں
ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر اول الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے یہ تمام
نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ ان میں ایسے درخت
پائے جاتے ہیں جن میں تنہا اور پیٹے اور پھل ہوتے ہیں ان پھلوں کے ذریعہ سے ان کی
حفاظت نوع ہوتی ہے۔ ان درختوں کے واسطے باغبان کی ضرورت ہوتی ہے جو
ان کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کہیں وہ بار آور اور سرسبز
ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اوسط ہے۔

لیکن اس مرتبہ وسطیٰ میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں
جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں
میں یا بنی میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ ان میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے
ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن ان کو نصب کرتے اور باقاعدہ

خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ زیتون، انار، انجیر، بی، سیب وغیرہ کہ ان کی پیدائش اور بقاء کے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشوونما کے واسطے عمدہ زمین، شیرین پانی، اچھی ہوا ضروری ہے۔ تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے۔ اب یہی اثر تدبیر کی ترقی کر کے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اس مرتبہ سے ذرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کر لے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے ایک تو مثل حیوانات کے اس میں زراورادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے نر کو مادہ سے ملنا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کے مثل ہے۔

تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور رگوں کے ایک چیز مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے جس کو اردو میں کھجور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اس کے لئے ایسی ضروری ہے کہ اگر اس کو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خرما تلف ہو جائے۔ بخلاف دیگر اشجار کے کہ ان کا صرف ایک ہی مبداء ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہو جائے گا۔

مگر درخت خرما کے لئے دو مبداء ہیں ایک جڑ اور ایک بتار (کھجور کا سفید گودا) جو اس کے تن سے نکلتا ہے۔

چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تخم جس کو عربی میں طلع اور اردو میں کھجور کا پھول کہتے ہیں بویں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے۔

علاوہ انہیں نخل میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصر و شمار کتابوں میں موجود ہے۔ لیکن یہاں اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مد نظر رکھ کر خیاب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے
 اَکْثَرُ مَا عَمِلَ الْخَلْقَ فَإِنَّهَا خَلَقَتْ مِنْ بَقِيَّةِ لَهْيَةِ أَحَدٍ (یعنی تم اپنی پھونچی کھجور کی ٹیم و
 ٹکڑیم کرو اس لئے کہ وہ آدم کی بچی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے)۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کر کے اُنہی حیوانات
 میں پہنچ جائے اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے
 مراتب میں سب سے کمزور ابتدائی مرتبہ ہے جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے بلکہ مرتبہ اخیر
 نبات سے بھی ترقی کرتا ہے تو اُس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے
 اور اُس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کے
 ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُس کو حرکت اختیار یہ حاصل ہو جاتی ہے یہ حیوانیت کا اولین و
 کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے
 اس لئے کہ ایک جس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف حس لمس جسے
 حس عام کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال صدف (سیپی) اور دیگر جانوروں ان صدفی میں جو کہ نہروں
 اور دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحب حس لمس ہونا
 اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انہیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھائے تو وہ
 اپنی جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور اُٹھ آتے ہیں اور اگر دیر میں پکڑ کے اٹھانا چاہو تو
 اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چپٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حس لمس سے معلوم کر لیتے
 ہیں کہ ہیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علیحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے
 ہیں اور چپٹنے کے سبب اُن کا اٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں

مشابہت بناتی بہت ہے اور اُنق بنات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام ان میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہوا و قوت جس بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پروانے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفسِ ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے غلہ (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سوا حسِ بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں۔ حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حسِ بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نمل (چونٹی) اور نخل (شند کی منگھی) اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں یوت کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں مکپیں اور پوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درست ہوں۔ باوجودیکہ حواس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے ہیں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جن طرح اُن کو تعلیم و تادیب کرو ویسے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے بہائم میں گھوڑا اور طیر میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبہ انسانی کے قریب تر ہے اور اگرچہ یہ مرتبہ بہائم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن مرتبہ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے جیسے بندر اور شل اُس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں اور اُن میں اور انسان میں بہت بھڑا

فرق ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ انسانیت میں آجائیں اپ
 حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تمیز بھی آئی اور ذرا ذرا اسی باتوں کو اچھی
 طرح سمجھنے لگا۔ قد بھی راست ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قد جھکا ہوا ہے
 اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا
 ہے، اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور
 اُس میں ایک نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہائم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب
 انسانیت میں سے ادنیٰ و اخس خمس ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ
 کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہے اور یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن زمرہ بہائم میں
 شمار کرنے کے قابل ہے۔ ایسے انسان اقصائے شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ
 میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصے میں رہتے ہیں اور مثل اُن کے
 دیگر بہائم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔

ان وحیوں میں اور بہائم کے مرتبہ اخیرہ مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ
 بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کر سکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت
 و استعداد ہے اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مہذب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فیصلت
 نہیں کر سکتے اور مہذب و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں اس لئے
 تعلیم یافتہ و قوی اقوام اُن سے مثل بہائم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں اور بنی الحقیقت
 خدمتگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کی اُن میں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرنا چلا جاتا ہے یہاں تک
 کہ اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل ذہین و
 قیم طبع ہوتے ہیں ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں و مختلف
 علوم و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دہشتگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے

پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و علم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و رائے مستقیم کے سبب مشہور زماں و گمانہ دوراں ہوتے ہیں۔ ایسے سیلحہ الادراک و قویٰ الحدس ہوتے ہیں کہ حالات آئندہ اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ شرفیہ تک پہنچ جاتا ہے تو انی ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور ان کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے اور یہ بھی بتا دیں گے کہ انسان کے حواس و قویٰ اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں اور ملائکہ سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین والاٹیکن کو انی انسانیت کی انہما اور اس کے غایت شرف و علو مرتبہ کا اندازہ ہوگا اور معلوم ہوگا کہ روح کا اتصال جس کو قرآن مجید میں روح قدس فرمایا گیا ہے، کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہوں گے اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رست و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل دوم

(اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور اس کی قوتیں ایک دوسرے سے اتصال رکھتی ہیں)

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیا پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور ویرانی اور آبادیاں اور مجرور اور دشت و جبل اور جمادات و نباتات و حیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے اور ان تمام اشیاء عالم سے مرکب ہے۔ بعض اشیاء اس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں بیان اس دعوے کے متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے تاظرین ارباب فہم و یقین بالا جمال اس سلسلہ کو ذہن نشین کر لیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آ سکے۔ ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دینی و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب درکار ہے۔ لیکن اس کتاب میں تشریح کی گنجائش نہیں لہذا بالا اختصار بیان کیا جاتا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بحالت بساطت و انفرادیت میں پائے جائیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بساطت فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دے مثلاً جزر ناری اگر بدن انسان میں بحالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزاء اپنے اپنے مرکز پر جا پھٹتے۔

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غریب

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و یبوست میں ناز کی قائم مقام ہیں۔ بعض برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔ بدن میں ناز کی قائم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ جاریا ہے اور مزاج کی جو خلط ہے یعنی صفرا اس کا مقر و مقام یہی ہے اور حرارت و یبوست کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قائم مقام طحال ہے کہ اس کا مزاج بار دیا پس ہے اور وہ بھی اس مزاج کے خلط یعنی سودا کا مقر ہے اور سارے بدن کو اسی سے اس خلط کا حصہ حسب ضرورت تقسیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اس کا مزاج حار و رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے۔ پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بار و رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقر ہے اس لئے کہ بلغم اس حصہ غذا کو کھتے ہیں جو پکے وقت کچا رہ جائے تو اس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبع کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منہضم ہو جاتا ہے تو غذا کامل بن جاتا ہے اور فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اس کے قیام متعل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دی جاسکتی ہے کہ قلب حرارت و یبوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے اور خون معدن حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدن برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوان معدن برودت و یبوست ہیں اس لئے وہ منہزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروع ہیں۔ ایسے ہی من جملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے

مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات آنکھ اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں نمزلہ زمین کے چشموں اور نروں کے ہیں اور بدن کے تجارات مثل ابر کے ہیں اور لہسینہ مثل باران کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل آس وادی کے ہیں جس میں پانی بہتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نروں اور چھوٹے چشموں کی قائم مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ ان کی مثال خشکی کے جانوروں کی سنی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں ان کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آباو حصے کے ہے جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصہ زیریں و بیرونوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے اور طبقات ختم افلاک ہیں جن میں ستارے جڑے ہوئے ہیں۔ جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً ویتامین ہوائیں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں۔ طوفان برپا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی جھینک کا آنا۔ زکام اور بخار کا ہونا بدن کی بیماریاں ہیں جو ان حوادث کے مشابہ ہیں۔

نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات وبالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں اور کبھی سکون پر نہیں ہوتے بعض بذات خود ہاساکن ہیں۔ بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت دینے سے حرکت کرتے ہیں۔ جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ برج و سببہ سیارہ سے ہے اور ان اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اس کے بیان سے اندیشہ طوالت ہے۔ اب اس امر اہم غمے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر مستدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر (انسان) کی

مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔
 غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر لاشکل مستدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے
 کہ مقصود تمام جسم انسان سے اس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جسم
 اس رہتے ہیں اور اسی کے ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر
 وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام قوتوں کا تعلق سر سے ہے اور اسی کو استدارت
 جو افضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات
 ہے۔ لیکن اگر اس کو علیحدہ پیدا کیا جانا اور دیگر اعضا سے بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو
 مدت دراز تک باقی نہ رہ سکتا اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان
 نقل مکانی اور جدوجہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب
 کام حرکت سے ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدریج یعنی لڑھکے سے
 ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرنا اور ہوتا لاشکل اس
 مستدیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا۔ اس لئے
 اس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود اس مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت
 کی ضرورت تھی جو اس کے مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی رہے اور نہایت
 درجہ لطیف ہو۔ اس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اس کا مقام ہو
 تاکہ مثل مرکز کے کرہ کے اطراف میں بالمساوات اس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے
 جسم کرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جو سردی بار در طب ہے۔ پس اگر اس حرارت
 کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اس کو فوراً بجھا دیتی اور
 انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو بخارات کثیرہ پیدا کرتی
 اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے
 اور اس کو فنا کر دیتے۔

مصلح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اُس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جوہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جاتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ بنیائیاں رقبہ کی رگیں پیدا کی گئیں جو قلب دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ مخزن قلب سے منزل دماغ تک راستہ دُور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہوتا کہ راستہ طے کرنے میں اُس کو قوت و کفایت پہنچ سکے اور اُس کی حفاظت مزاج کر سکے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی۔

اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہے اس لئے اُس سے بخارات دھانی نکلنے لگتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکالنے اور باہر کی ہوا جو فرج کے موافق ہو کھینچنے کے لئے دھونکنی کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بخارات موجودہ کو گھٹ کر زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدے کے لئے اس قادر حکیم نے ریہ (پھیپڑا) پیدا کیا جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات کو باہر دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا جذب کرتا ہے اُس کو اپنے مزاج سے چھان بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا ہے اور باعث بقا و نبات ہوتا ہے (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے کس بلخ و لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے اُس نغمے کہ فرو میرود مہجیات ست و چوں برمی آید مفرج ذاتہ انت نہ کہ دماغ کام کرتا رہتا ہے اس لئے جب حرارت سے اُس کی طاقت کم اور تحلیل ہو جائے تو ضرورت تھی کہ اُس کو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزا کا بدل ہو سکے اُس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا معدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے حتیٰ کہ ہاتھ اور پیر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات اور

دفع مضرات و کمزوریاں کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہے۔
 علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں اور
 ایسی کتابوں میں بالتصريح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔
 بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و متلفع خفی و جلی سے جناب باری عز و جہ کی
 قدرت بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فقہارک اللہ احسن الخالقین۔
 اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے اور ساتھ ہی
 یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس کی قوتیں اسی طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال
 ہے اور یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی
 انسان کی قوتیں بھی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔
 انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کئے
 بغیر اور مطالب پیش نہیں کئے جاسکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں
 فصل آئندہ میں ان کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل سوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ جو اس خمسہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقاء
 کرتے ہیں اور تینوں ازیدی اس سے اعلیٰ کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں؟
 منابقا بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت جس مشترک ہے جو اس خمسہ کے مدارکات و
 معلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے اور اگر یہ قوت نہوتی تو حسب محسوسات سامعین
 سے غائب و زائل ہو جاتے تو جو اس کے معلومات کا کوئی محافظ و مولف نہوتا۔ اب ہم
 یہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم و نفس
 ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ خلط و تکدر میں ہے اس لئے نفس جب اسفل کی طرف حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہوتا چاہتا ہے تو اتصال باہمی سے مجبور ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ جسم مرکب چند وسائل کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت و نفاست تمامہ کے سبب اس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہے تب جسم سے اتصال و تعلق حاصل کر سکتا ہے۔ الحاصل نفس و جسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرتا ہے تب کہیں اتصال باہمی ہوتا ہے اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیے۔ غذا جب پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول معدہ اس کو بذریعہ ہضم کے لطیف بناتا ہے۔ پھر جگہ میں بھیجتا ہے اور زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اس رفیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کرتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جن کا نام شریان ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے۔ وہ رفیق و لطیف خون ان رگوں میں اس طرح بہتا اور دڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی ان رگوں میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جائے تو گھٹ کے رہ جائے۔ یہ خون مثل قلب کے خارج ہوتا ہے اس لئے شریانات دماغ کی اس فضا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچ کر بال برابر باریک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھیلے ہیں اور ان بخارات کی حرارت دماغ کی برودت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے اور اس معتدل شدہ کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آتا

روح پر ہوتا ہے یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اسی قدر اُس میں نفس کے آثار (حسن و فہم وغیرہ) قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اُن کے ذریعے سے جس حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی جس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اُس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جو فذاعصب آنکھ میں آتا ہے جسے تل کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں بیرونی روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے اور اُس کے ذریعے سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔ علی ہذا القیاس۔ باقی حواس۔

جب ہر ایک حاسہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے اور وہ تمام حواس کے مدركات کو ادراک و احساس کرتی ہے جس مشترک نفس کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف جوہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہے اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاسہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور اُن کا اثر قبول کر کے اُس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تنہا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور اُن میں امتیاز کرتی ہے لیکن ان دونوں کے طبعاً ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ جزئیات محسوسہ کے آثار و صورتیں آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں لیکن حس مشترک حواس کے تمام صورت کو دفعۃً واحدۃً قبول و ادراک کرتی ہے اور اُن صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ جس مشترک خود صورت ہے اور صورت دوسری صورت کو علی طریق التاثر قبول نہیں کر سکتی

بلکہ کسی اور طریقے سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ و اشرف ہے اور اسی طرح تمام محسوسات کو بالجماعت وقت اور تجزیہ و انقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اور جیسا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھ جاتی اور غلط و متضاد ہو جاتی ہیں اس طرح جس مشترک میں اختلاط صورت کثیرہ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اُس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہے۔ اس قوت سے مافوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت متخیلہ ہے اُس کی جگہ مقدم حصہ دماغ ہے لیکن بعض لوگ جس مشترک اور متخیلہ کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صورت محسوسات اُس میں محفوظ رہتے ہیں اور باوجودیکہ ادراک کئے ہوئے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب ضرورت پڑتی ہے قوت حافظہ اپنے خزانہ سے صورت بدرکہ کو نکال کر سامنے لا کر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سب اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت کی جاتی ہے یہ قوت فکر یہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطن اوسط میں ہوتا ہے۔

قوت متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہے اُن کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطن اوسط اُن کے دماغ میں نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اُسی قدر انسان بہائم سے متمیز ہوتا ہے اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض اثر قبول کرتی ہے اُسی قدر اُس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے پس

جو انسان اپنے مدرکاتِ حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و مدرک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائقِ مدرکاتِ عطا فرماتی ہے اور انسان میں صورتِ انسانیت کمال پر پہنچتی ہے اور اُس کا نفس شیاء کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے اور چونکہ یہ حقائقِ ابدی الوجود ہیں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ اُن تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہذا صاحبِ فکر و رویت انسان انھیں حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام ماسعی و مقاصد کا مرکز حقائقِ اشیاء ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ شیاء زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لئے اُن میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حدِ انسانیت سے ترقی کر کے فرشتہ کا رتبہ حاصل کر لے جو انسانیت سے زیادہ مجرد و منور ہے اس موقع پر مناسب ہے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جائے جیسا کہ دیگر مراتب کو بیان کیا گیا اور میں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہے۔

فصل چہارم

(کیفیتِ وحی کے بیان میں)

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اُس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انہماک شریف انسان و غایتِ کمال نبی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اُس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض رکھتا ہے تاکہ اُن کی حقیقتوں پر بقدر طاقت بشری مطلع ہو۔ اور اُس دوام فکر سے اُس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ و اسرار و حائث اُس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں اور یہ ظہور اُس بلند نظر و عالی فکر کے لئے ایسا ہوتا ہے کہ اُس میں قیاس برہانی کی اچیلج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ بُرہان میں تدبیر بھی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے۔ اور یہاں اُس کی عقل منور میں ایسی نورانیت و صفا آ جاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ بغیر اس کے کہ اُن کی طرف ارتقاء کیا جائے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح پر کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اُس عالی منزلت روشن ضمیر کی جانب انخطاط و تنزل کرتے ہیں۔

حالت ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا ہے اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے۔ تب اُن حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدبیر و ترقی اس لئے ہوتی ہے کہ تمام قویٰ بالاتصال روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد بعض فرا جوں میں منعکس ہو جاتی ہے یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی التاثر و قوی التاثر ہوئے ہیں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علی سبیل الانخطاط ہونے لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوت فکر میں اثر کرتی ہے اور قوت فکر قوت تخیل میں اور قوت تخیل

جس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور سبب و مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں غایب عن الذہن معائنہ فرما رہا ہے اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے جیسے سونے والا سوتے ہیں (مثلاً محسوسات قوت تخیل میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ غایب میں دیکھ رہا ہوں) اسی طرح یہ اسلی مرتبت انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے اور اکثر اُس کے مدراکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آئندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر اور کبھی امور معقولہ کو بعینہ ملاحظہ کرتا ہے کہ اُس میں تاویل کی حتمیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور مدراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس افتراقِ احوال کے (کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا) اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوت عقل غالب ہو جاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اُس سے غایب و علیحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ قوت تخیل میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحدار و انحطاط فرما رہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحبِ وحی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اُس میں اُن کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا اور وہ مدراکات نہایت صحیح اور قابلِ وثوق ہوتے ہیں اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں ماضی و مستقبل واحد ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و غایب ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہل دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقایق شناس سے اپنے مدراکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی و

اسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہونے ضروری ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقہ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب و علل ادراک ایک ہیں پھر نتائج و عواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقائق بدرجہ و مسائل ملہمہ کا بیان ان حکما و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنہوں نے وہ حقائق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی رائیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (بنی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیاء کی تصدیق کرتے ہیں کیوں کہ دونوں ان حقائق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوئے ہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے اور بنی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرما کر ملاحظہ حقائق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک مسافت ایک ہوتی ہے لیکن بہ نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے بہبوط کہا جاتا ہے ایسے ہی ان حقائق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفہ عظام ترقی فرماتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقائق واحد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت متخیلہ وہ حقیقتیں اور ماہیتیں جو باہمیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور بہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں ایسے ہی امور عقلیہ قوت متخیلہ کی طرف بہبوط کرتے ہیں تو صورت بہیولانیہ جو ان کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب بنی برحق ان امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو ان کا نفس مسطر ان کا اعتراف کرتا اور ان کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی

وہ حقیقت میں جن کو انسان تدریجی حرکت اور فکر و ردیت کے ساتھ ادراک کرتا تو اُن کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا ایسے ہی فکر و ردیت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو بھی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے مدبر و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ اُن حضرات کو امور و حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خائنین ہوتا اور بعض دفعہ اُن میں کچھ خفا و غموض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہے۔

اور ایسے ہی امور مستقبلہ کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات شاید جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہو گئے اُن پر ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے سناتے اور سمجھانے کے لئے ایسا طرز یا اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الغم ہو اور تمام طبقات انسان اس سے بلا اشتراک متفق ہو سکیں اس لئے وہ ایسے رموز اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اُس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و

طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی پیرو اور معتقد کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اُس کو بقدر اُس کی وسعت ادراک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت

صلعم نے امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تلقین فرمایا اُس قدر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نہیں بنایا۔ ایسے ہی ارباب عقل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے اس لئے کہ علم نفس کے لئے ایسا ہی ہے

جیسے بدن کے واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اُس کی صورت کو کمال بنائے اور قوت میں از دیا کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جائے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبال جان ہو جائے گی۔ اور اُلٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اول دودھ بلایا جاتا ہے اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذا میں دسے کر ایک مدت دراز میں اُس کو اُس قابل کرتے ہیں کہ وہ تھیل غذا میں نسل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھاسکے اور اگر ایک دم اُس کو تھیل غذا میں دی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

فصل نجم

(اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا بالبع حاکم و مطاع ہے)

جناب باری عزوجل نے جو ربہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد پہنچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورت جہانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے پہلو ہتی کرتے ہیں لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی زرا بھی زیارت کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سر تسلیم و انقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس

عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام و عہدے علیحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر ان کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اس کی مخالفت و عدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سرسجود ہو جاتے اور مخالفت سے باز آ جاتے ہیں۔ بہائم کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع خوف کرتے اور اس کی خدمت کرتے ہیں باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آئیں۔ اگر کئی آدمیوں کو یکوٹیں تو سب مل کے بھی نہ چھوڑا سکیں اور تمام اعضا ان بہائم کے قوت اور حماقت میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت قوی ہیکل حیوانوں پر حکومت کرنا اور ان سے خدمت لیتا ہے یہ ساری تفصیلات عقل کے سبب سے۔ یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اس کی اطاعت کرتے اور اس سے ڈرتے ہیں جیسے دیہات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلاً یعنی مقدم وغیرہ اس شخص کی اطاعت و مہبت مانتے ہیں جو ان سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ ضلع و علیٰ ہذا القیاس حج اور گورنر اور ولسیراے وغیرہ۔ سبب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم و مطاع ہے جہاں پائی جاتی ہے وہ دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامہ ناس میں پائی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے ہیں۔ ان سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پائی جاتی ہے لہذا عامہ ان کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جاتے اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اس کو تمام عالم کا مطاع و مخدوم پائیے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اس سے زیادہ سمجھی جاتی ہے اور اس بنا پر اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط دوست و حکومت پسند اصحاب جو اپنی شرارت اور چالاکي سے سردار بننا چاہتے ہیں، تیزی عقل و چالاکي کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہر داری و تصنع سے تامل کر لیتے ہیں اور بے اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے اور وہ بالبطع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام مملکت اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں اور اسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں اس لئے کہ عقل کا شرف و افاضہ ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا بخت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدوم و مست و حکومت حاصل کر لیتے ہیں لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں۔ مناسب ہو گا تو آئندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علیحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جائے کہ جو لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالبطع اُن کی اطاعت کرتے ہیں اور اپنی جان و مال کو اُن پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء و مرسلین کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اٹھاتے ہیں اور باہیں ہمہ جن قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہِ حجاج صفت و نادر سطوت صاحبِ فوج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باد جو دیکہ بادشاہ اپنے بہادروں کو غوث و دولت دیتا ہے اور اُن کی جائز و ناجائز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں

کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد باتے ہیں اور اُس کے آثار عقل معائنہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظّم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ منگی نظر عدم خوض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام ہشیار کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجراے طبعی سے عدول و خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے یا آبا و اجداد کے مراسم قدیمہ کی محبت مانع اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہونگے اور امور طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی دقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے ساتھ لگے ہوتے ہیں۔ مثلاً بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اپنے مطبوع کو چھوڑ کر اُس کی صدا اختیار کرتا ہے اور اپنے نفس اور اپنے کائنات کے خلاف کام کرتا ہے مثلاً بزدل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے بخیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی

مثالیں کثیر ہیں اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ ایسے شخص کو متوجہ کیا جاتا ہے

فصل ششم

(اس بیان میں کہ روئے صادقہ جزو نبوت ہے)

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نبوت کا بیان اور سببِ خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ سنجی ذہن نشین ہو جائے گا تو م کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلاتِ حواس سے کام لیتے لیتے جب تھک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بے کار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہے کہ حواسِ آلاتِ جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تھکان عارض ہوتا ہے اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں اور آرام کے وقت طبیعت اُس کی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اُس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون دماغ کی شریایات میں جو روحِ صافی ہے وہ اُس عصبہِ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے اور وہ روح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک شعاع بن کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو صورتِ شمس وغیرہ سے ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے) استکمالِ نور کرتی ہے اور وہ شعاع اُن اشیاء کی خصوصیت سے جو باطنِ چشم کے جرمِ ثقیل (رطوبتِ جلدیہ) میں حاصل ہوئی ہے متکلیف ہوتی ہے اور اسی تکلیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح مہذب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکدر و غیر مصطفیٰ اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں یا آنکھ میں ریت سا آگیا ہے۔ آنکھ کی تشبیہ حوض کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو اگر اُس میں کوئی سوراخ ہو تو اُس میں سے اول صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جائے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو حوض حالت اصلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سارا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہے پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیے تاکہ افعال چشم اپنے مجرائے طبعی پر چلے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن نفس کا بے کار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیات خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو ان جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھیں۔ اور ان میں تصرف کرنے لگتا ہے بدین طور کہ بعض جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گو یا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے مثلاً انسان کو اڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے ہے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کے تصانیف حلا کہتے ہیں (خواب ہائے پریشانی)۔

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مدد رکات حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو ان اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اس کو حظ وافر و بصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ نفس اس کو بعینہ دیکھتا ہے اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو روایہ صادق و تمام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہے اس لئے کہ نبی ﷺ کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اُن پر طاری ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی گمراہی سے ہے۔ اور یہ صفت قصداً تعلیم و تعلم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھے تو اس پر واجب ہے کہ نفس کی حالت اور اس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہے لہذا اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے اور سعادت دارین حاصل کرے اللہم اھذا الصراط المستقیم۔

فصل ہفتم

(نبوت و کمات میں کیا فرق ہے)

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کمات کی حقیقت بیان کریں پھر اس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اس کو ظاہر کریں۔
نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اُن اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی قریب ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جیسا کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امراہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اس شکل کے ظاہر

ہونے کی ابتداء سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تام و کامل ظاہر ہو، چند ایسے موجود جسم عالم
ظہور میں آتے ہیں جو اُس شے مقصود کامل کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل
ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے اور جب وہ شکل
آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا
ہوتا ہے جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظہور
میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد جلد اشکال
بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین
شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول
کرتے اور بالاسیاق تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے تمام سے قبل
قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں اور جس قدر شکل تام سے
اُن کو بُعد ہوتا ہے اسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ یکس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ
کے آثار کمالات کی صورت میں ظہور پزیر ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل
کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے
مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورت ہدایت عامہ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے
اسی کے اقتضا سے حضرت باری جل و علا کبھی اُن انبیاء کو چند شہروں اور ملکوں میں
بھیجتا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکل تام کا اثر تام ہوتا ہے تو جو قوتیں اُس
مقدم و موخر پیدا ہوئی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوت کاملہ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر
ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے سرخی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و ترقی

ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اس نبی عالی مرتبت کے ذیل سے دکھلانا منظور ہوتا ہے
 اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ ”جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و غایت
 فضیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اسی صفت میں
 کامل ہوتا کہ ان لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزہ سے حیران و عاجز کر دے اور وہ کسی
 طرح اس کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکیں۔ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا
 معجزہ اس صاحب عظمت پیغمبر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش کی ہے
 جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوتے تو تم سے بہتر کر دکھاتے۔“
 علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انھوں نے اصلی
 بات اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہیے کہ جب وہ اس قوت (کمانت) کو اپنے نفس
 میں محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کر لے تاکہ اس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ
 فی الحقیقت وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن
 ایسے علامات ظاہر کرتا ہے جیسے لوگ فال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو ڈاکر تخمین و قیاس
 کیا کرتے ہیں (جس کو زجر کہتے ہیں) یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ کیسے
 ہو اور ان کے علاوہ اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن
 کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوالات کا جواب دے سکے۔ کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و مسجع
 بولتا ہے جس میں اس کو وزن و قافیہ کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اس کا مقصود
 ہوتا ہے کہ جو اس کی طرف سے توجہ کو منعطف کر کے اس کلام کی جانب مبذول کرے
 چنانچہ اس ترکیب سے اس کا نفس کیسے ہو جاتا ہے اور اثر کمانت قوی ہو جاتا ہے اور
 جو زبان سے کہتا ہے وہی اس کے قلب میں موثر و جاگزین ہوتا ہے۔
 ان صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور

کبھی نہیں ہوتا جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود اپنی طرف سے تکمیل کرتا ہے اور خود نامکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب اور اس متزلزل و مذہب حالت کے سبب خود اس کو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سر دباؤ کی ہو جائیگی اور عوام میں وقعت جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محفل و مجلس کلام کرتا ہے کہ اس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں اور کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل سچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آمدہ کی نسبت اس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن و تخمین سے کوئی بات کہہ دیتا یا پیشین گوئی کر دیتا ہے اور چونکہ بعض کاہن غایت اقیانوسی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس لئے کمات میں مختلف درجات و مراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیاء علیہم السلام تمام کاہنوں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز رکھتے ہیں کہ احکام کمات میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کاہن اکثر محالات کا ادعا کرتے ہیں اس لئے کہ ان کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بظاہر محال ہوتی ہیں لیکن چونکہ بوجہ نقصان قوت کے وہ ان کی صحیح تاویل نہیں کر سکتے اس لئے بجنسہ جاتا و تامل و توجہ بیان کر دیتے ہیں اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب ان کے عدم کمال کی علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق و سلیم الرأی ہو جائے تو وہ اپنے مرتبہ واقعی اور مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی یاقوت و حالت کو اچھی طرح سمجھتا ہے ایسے صداقت پسند و ہوش مند کاہن کو جب کسی پیغمبر برحق گریدہ خالق مطلق کی رسالت و بعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے وہی تصدیق نبوت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجالاتا ہے۔ جیسا کہ سواد بن قارب اور طلحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشن ضمیر کاہن تھے اور جناب رسالتاً

پر بعد ق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور ان کا سلام پر خاتمہ باخیر ہوا۔

فصل ہشتم

(نبی مرسل و نبی غیر مرسل کے بیان میں)

نبی مرسل بہت سی خصیلتوں اور صفوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو خصائل فاضلہ و فضائل کاملہ نبی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجموعہ حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب سے اشرف و افضل ہوتا ہے۔

لیکن نبی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ ان پر اکثر خالق امور منکشف ہوتے ہیں اور جو فیضان حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے ان پر وارد ہوتا ہے اس سے بقدر وسعت و عانت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور اسی روحانیت و نورانیت خدا داد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بہ تعلیم و تدریج ترقی کرنے کی ان کو ضرورت نہیں لیکن ان کو جو خالق منکشف ہوتے ہیں ان کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے ان کو ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکر یہ سے قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ ان کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ اس کام و ارشادات مفیض حقیقی جو ان کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتے ہیں اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو برتہ نبی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے اور مامور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و وعظمت فرماتے اور نیکی و

پرسرگاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف برکت و شفقت و خیر طلبی۔ ورنہ یہ ان کا فرض نہیں۔ ان پر بجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہر ایک مخلوق فرمائیں۔
نبی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ خصلتوں کی ضرورت ہے۔ گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو نبی کے قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت نبی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصلت مخصوصہ یہ ہے کہ نبی غیر مرسل میں ایک قوت خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مبیط فیوض و انوار اُسی ہوتا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تدریجی ترقی کر کے بطریق فلسفی طلب حکمت و اخلاق فرمائے۔

فصل ہفتم

(اصنافِ دجی کے بیان میں)

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اُسی قدر دجی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت دجی صادر ہوتا ہے اُس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر قوت کے اعتبار سے دجی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔
تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک جس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا و بے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت اقسام و تعدد اقسام اس وجہ سے ہے کہ نفس کے آلات کثیرہ و درجات متعدد ہیں۔
اسلئے خصائل کی تعین مصنف نے غالباً اپنی دوسری مشرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدسے فیستحقین کی کتابوں میں جو اس موضوع پر ہیں مختلف العدد و خصائل مندرج ہیں ۱۶ مندرجہ

اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو حواس میں پائی جاتی ہیں ان کی بھی اقسام و اصناف ہیں بعض قسم حواس کی ایسی ہے کہ اس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے اور بعض ایسی ہے جو حیوان بہیمی کے درجہ میں داخل ہے اور بعض حواس افق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب حواس میں وہ حاسہ جو افق انسان میں ہے رتبہ میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے یعنی حس سمع و بصر تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے تمیز و ممتاز ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے۔

اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق و شہم کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پردانوں وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ پھر مرتبہ اخیر میں جب حیوان قواسم سمع و بصر کی صورتیں قبول کر لیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں اور امثلہ و تشبیحات کے ذریعہ سے اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھانا مقصود ہے کہ حس سمع و بصر دیگر حواس سے اس لئے شریف ہیں کہ یہ دونوں اوروں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہولی سے کم مخالط رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ ان امور کی طرف متخیل ہو جائیں بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و مداخلت اجسام اور بغیر استحالات ہولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے بے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر مافوق سے وارد ہوتی ہیں ہولی سے کسی قسم کا اختلاط و ملائبت نہیں رکھتیں اس لئے حس سمع و بصر سے تجاوز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ ان حقائق کو بوجہ اپنی مادیت و ہولانیہ کے

کسی طرح بھی قبول کر سکیں۔

ہاں ہمہ یہ حقائق شریفہ و معانی بسطیہ جب سمع و بصر کی طرف پہنچتے اور منتقلی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ اُن حقائق میں ایک مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آجاتا ہے۔ گویا مہولی کا سایہ سا پڑ جاتا ہے۔ اور لباس مہولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملے ہو جاتے ہیں۔ لیکن وہ حقائق مادیت و کدورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کر سکتے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسطیہ اپنی بساطت و تجرد سے خارج ہو جائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر ثابت ہو گیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اوصاف ہیں اُسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو انسانی حیوان بھی ہیں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں اُن کی قوتیں مستثنیٰ ہیں یعنی حس لمس و ذوق و شمع وحی کا مورد نہیں ہو سکتے۔ توحی درجہ وحی کا یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے سے نفس اُس کو قبول کرے۔

اس سے زیادہ قوی و مہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعے سے ادراک و قبول وحی فرمے اور بہترین و اعلیٰ درجہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے۔
۵۔ ایں سعادت بزور بازو نیست تانہ بخشد خداے بخشندہ

فصل دہم

(نبی و مہتری میں کیا فرق ہے؟)

اگرچہ نبی و مہتری کا فرق عقلائے اہل نظر و حکما سے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے لیکن اُن لوگوں پر غصہ ہے جو عوام میں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر و تمیز میں عوام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر

اس فرق کو بھی بیان کر دیں تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔
 ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر نبی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام
 تمام انسانوں سے بوجہ اُس خاص مرتبہ کے افضل و اشرف میز و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا
 ہے۔ اور جیسا کہ عام و خاص اہل حاجات انسان لذات و دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور
 ہمہ وقت ان ہی میں محو و منہمک رہتے ہیں، حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی
 مطلق حاجت نہیں رکھتے اور بوجہ انہماک حقائق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مائل
 ہو گئے ہیں ان حضرات کی توجہ ان لذتوں کی جانب سے منحطف و منحرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے
 کہ ان حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا
 کہ ہم سمع و بصر کی کیفیت اور اُس کا امکان کسی فصل میں بہ تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا
 ادراک و علم احوال وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب
 مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اُس کا ابتدائی اثر بنی کی قوت میسرہ یعنی عقل میں ہوتا ہے
 اُس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے
 انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو انی حیوان میں
 ہیں یعنی حس سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔
 گویا وراسے حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف
 جناب باری غریمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وَمَا كَانَ لِلْبَشَرِ أَنْ يَكْلَمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا
 أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ یعنی کوئی بشر خدا تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کسی طرح
 کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پر سے۔

طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو اُن کے قلب مبارک پر ایک
 خوف و دہشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف اُن پر منکشف ہوتے ہیں اُن کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراطِ مستقیم کی باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جنابِ خداوندی سے مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستگی کریں اور عامہ ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مزین فرمائیں۔ گویا انبیاء علیہم السلام امراضِ نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراضِ بدن کا علاج کرتے ہیں۔

بنی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعتِ پانی کے راستے کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضراتِ انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکامِ خداوندی پر مامور ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور اذیتیں برداشت کرنی پڑی ہیں اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑا ہے کہ موت بھی اُن کے مقابلہ میں سچ ہے اور اسی سبب وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفاتِ مذکورہ کا انسان یعنی جو بخلعتِ نبوت مشرف ہو اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوتِ قلب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلامِ فیضِ نظام سے تسکین تام بخشنے کی ہوتی ہے اور ایسی تائیدِ ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی رائے کی طرف کھینچ لیا اور مطیع کر لیا ہے اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے ضرب الامثال مناسب موقع و مقام لاسکتے اور اُن کے ذریعے سے ہدایت عامہ فرما سکتے ہیں نیز نبی میں اُن حقائقِ دقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرتِ خاص ہوتی ہے۔

ہاں ہمہ نبی میں چالیس سے اوپر خصائلِ مخصوصہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن متنبی بنی کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضراتِ انبیاء اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں۔ پس اگر متنبی مال یا عزت یا

کھانچ یا خوش خوراک و خوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گو اپنے مطلوب کو کتنا ہی
 چھپائے اور عوام پر ظاہر نہ کرنے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے اور
 تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و رسوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لزاماً
 و شہوات کے آس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کے حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود
 اخفا کسی نہ کسی طرح طلب دنیا کی جھلک اُس کے حرکات و سکنات میں مفلوک کو نظر آتی جاتی
 ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایدائے دعوے میں تمہنی کی چالاکیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل
 و مانع کے لوگ اُس کے قریب میں آ جاتے ہیں خصوصاً جب کہ وہ خاموشی و قناعت، زہد و
 عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے
 اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبہ و مزینک دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام
 اُن کو خرق عادت و معجزات تصور کرتے ہیں اور اُس کو نبی و موبد من اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔
 ایسے وقت میں جب اُس سے حقائق اشیاء و امور مبداء و معاد دریافت کرتے ہیں جو دنیا
 سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے تو
 اُس کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک
 طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں
 اُن میں یا اُن کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہے اُس کا اعادہ کرتا
 اور اپنے معتقدین کو قریب قریب اُن ہی الفاظ سے جواب دیتا ہے۔ لیکن وہ (تمہنی) اُن
 احادیث پیغمبر و آیات کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ اُن میں مطابق واقع
 تشبیہیں اور موافق حقیقت تشبیہیں ہوتی ہیں مگر اُن آیات و احادیث کے الفاظ مختلفہ اور
 اشارات مختلف ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں دوسرے یہ کہ تمہنی نہ کام مستفسر
 اپنی طرف سے تہ تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ یقیناً معافی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اُس سے سوال کیا گیا ہے)

ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جا ہے اور اسی تناقض و اختلاف سے اصحاب نظر دار باب فکر اس کا برحق و من جانب اللہ ہونا معلوم کر لیتے ہیں۔

مسائل ثلاثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کر چکے۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شرط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہے اس کو ہم اپنی کتاب الفوائد الاکبر میں بیان کر نیگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ و سوا الموفق المبین۔

۱۲ ق ۱

DUE DATE ۱۱۰

۱۱ JUL 2000
SP 14
14-6-2000



URDU STACKS

۱۲۸۹۹

URDU STACKS

URDU STACKS

۱۲۱ ق

۱۹۲۳

القول الاطهر

۱۱۰

الوسطى الزر

۳ ۹ ۷ ۶ ۹

DATE	NO.	DATE	NO.
MD 18 80			